VLADIMIR SOLOVIOV

Îndreptățirea binelui

HUMANITAS

VLADIMIR SOLOVIOV (1853–1900) este întemeietorul „liniei" existenţial-creştine din cugetarea rusă de la sfîrşitul veacului trecut şi prima jumătate a acestui secol. De la el se revendică fraţii S. şi E. Trubeţkoi, S. Bulgakov, N. Berdiaev, P. Florenski, S. Frank ş.a. Este recunoscut unanim astăzi drept cel mai de seamă gînditor al Rusiei, magistrul filozofiei sistematice ruseşti. Numele lui este adesea alăturat celor ale lui Dostoievski, de care l-a legat o nedezminţită prietenie, şi Tolstoi, de care s-a despărţit în felul de a interpreta creştinismul.

OPERE PRINCIPALE: *Criza filozofiei occidentale* (1875), *Temeiurile filozofice ale conştiinţei unitare* (1877), *Lecţii despre dumnezeu-umanitate* (1878–1881), *Rusia şi Biserica universală* (1883), *Evreitatea şi problema creştină* (1884; trad. rom. Humanitas, 1992), *Frumuseţea în natură* (1887), *Problema naţională în Rusia* (1883–1891), *Trei dialoguri despre sfîrşitul istoriei universale* (1900; trad. rom., Humanitas, 1992).

VLADIMIR SOLOVIOV

Îndreptăţirea binelui

FILOZOFIA MORALĂ

Traducere şi note de
NINA NICOLAEVA

Cuvînt înainte de
ION IANOŞI

HUMANITAS

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

VLADIMIR SOLOVIOV
OPRAVDANIE DOBRA
Editura „Mîsl", Moscova, 1988

© Humanitas, 1994, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0516-1

Cuvînt înainte

Viaţa şi opera

Vladimir Sergheevici Soloviov se naşte la 16 (28) ianuarie 1853 la Moscova.

El provine din două vechi şi ilustre familii: ucraineană pe linie maternă, rusă în descendenţă paternă. Tatăl său, fiu de preot moscovit, e marele istoric Serghei Mihailovici Soloviov, autor al celebrului tratat în 29 volume *Istoria Rusiei din cele mai vechi timpuri* (1851–1879). Are opt fraţi şi surori. Mama imprimă familiei o atmosferă tandră şi evlavioasă. Vladimir citeşte încă din copilărie vieţile sfinţilor, e predispus pentru exerciţii ascetice autoimpuse; e totodată atras de activitate poetică, îndrăgeşte cîntece şi versuri populare, din care memorează foarte multe.

Între 11 şi 18 ani urmează gimnaziul nr. 5 din Moscova. La 13 ani credinţa sa e pusă la grea încercare; criza durează pînă în 1871. În această perioadă cedează îndoielilor, are tentaţii materialiste, nihiliste, ateiste, de încredere în socialism, chiar în comunism. Treptat, depăşeşte însă negările. Întîia lui dragoste filozofică e Spinoza, se familiarizează cu scrierile lui de la 16 ani. Spinoza îl influenţează anume prin componenta religioasă a filozofiei sale, prin ideea unităţii spirituale a lumii ca realitate a lui Dumnezeu. Parcurge alte lecturi, pe Feuerbach şi J. St. Mill, pe Schopenhauer şi Ed. von Hartmann, pe Schelling şi Hegel. Filozofia occidentală însuşită intră în impact cu acumulările ruseşti, precumpănitor slavofile şi teologale.

Din 1869 pînă în 1873 urmează cursurile Universităţii din Moscova, întîi la Facultatea de Fizică-Matematică, apoi la cea de Istorie-Filologie. Îşi dă examenul de licenţă în 1873 cu lucrarea *Procesul mitologic în vechiul păgînism*. Din toamna lui 1873 pînă în vara lui 1874 audiază cursurile Institutului Teologic din Moscova. În aceşti cinci ani de studenţie aprofundează cunoştinţele sale de filozofie, în strînsă legătură cu teologia. Viziunea lui se orientează către un sistem de gîndire creştin, tot mai emancipat de influenţele străine.

În 1874 susține lucrarea de magistru la Universitatea din Petersburg. Disertația de magistru este intitulată *Criza filozofiei occidentale. Împotriva pozitiviștilor.* Deși are numai 21 de ani, e recunoscut de profesorii săi ca un erudit extrem de înzestrat.

Scurtă vreme ține cursuri la Universitatea din Moscova și la Institutul de înalte studii pentru fete, iar în vara anului 1875 pleacă într-o călătorie de studii în Anglia. După cîteva luni londoneze, se duce în Egipt, din motive nu pînă la capăt elucidate, poate de natură inițiatică; el însuși va invoca o chemare tainică a Sophiei. După alte cîteva luni se întoarce în Europa, iar vara anului 1876 o întîmpină din nou la Moscova.

Reia în toamna aceluiași an cursurile de istorie a filozofiei la Universitate, dar nedorind să ia parte la conflictele de grup, partizane, ale unor profesori, părăsește catedra și se mută la Petersburg, unde obține o slujbă la Comisia științifică de pe lîngă Ministerul Instrucțiunii Publice.

Deși îndrăgostit de tînăr de o verișoară, încheind chiar logodna, nu întemeiază o familie. Nu cedează nici repetatelor tentații de a se călugări, din cauza unui atașament prea mare față de libertatea personală. Pe parcursul vieții are însă dese viziuni extatice, mistice. Le va da glas în poezii, le va descrie în scrisori, știm despre ele și din amintirile unor cunoscuți și prieteni.

Cu prilejul războiului ruso-turc din 1877–1878, publică un text patriotic, *Trei forțe* (1877), în care însă expune accentele slavofile într-o manieră netradițională, fără excese.

Tipărește o lucrare neterminată, *Temeiurile filozofice ale cunoștinței unitare*, care reprezintă prima schiță a sistemului personal, prefigurînd încă de pe acum direcțiile dezvoltării sale. Aceste dominante dobîndesc un contur lămurit în ciclul de *Lecții despre dumnezeu-umanitate*, de la începutul lui 1878, lucrare în care sînt prezente aproape toate ideile sale metafizice și care nu va lipsi din nici o ulterioară culegere reprezentativă a operei.

La 6 aprilie 1880 își susține la Universitatea din Petersburg doctoratul cu lucrarea *Critica principiilor abstracte.* Teza desăvîrșește trei ani de muncă, părți publicate în revista „Russki vestnik" (1877–1880) înaintea apariției lucrării sub formă de carte în 1880. La susținere Soloviov are de înfruntat șapte oponenți oficiali. El răspunde obiecțiilor formulate de aceștia, se detașează de viziunea lui Schleiermacher și de panteismul lucrărilor timpurii ale lui Schelling, recunoaște în schimb apropierea de „așa-numita filozofie

pozitivă" din scrierile de maturitate ale acestuia. În ciuda succesului la susţinere şi a titlului de doctor în filozofie obţinut, nu i se acordă o catedră universitară, ci trebuie să se mulţumească, în calitate de privat-docent, cu prelegeri ocazionale.

Cu un astfel de prilej intră într-o situaţie conflictuală. La 1 martie 1881 fusese ucis ţarul Alexandru al II-lea. Într-o lecţie publică din 28 martie, Soloviov condamnă activitatea revoluţionară, în speţă pe atentatorii terorişti din mişcarea narodnică, dar îi adresează lui Alexandru al III-lea, noul suveran, chemarea de a nu-i executa, pentru a da dovadă de autentică moralitate creştină iertătoare. Primarul Petersburgului cere pedepsirea lui aspră, ministrul de interne invocă religiozitatea lui şi pe tatăl său, cunoscutul istoric şi fost rector al Universităţii din Moscova, ca circumstanţe atenuante, ţarul însuşi se mulţumeşte să-l considere psihopat, nebun — fără a recurge la represalii grave. Soloviov e totuşi obligat să renunţe la a mai ţine prelegeri şi i se pune în vedere să evite manifestările publice. În ianuarie 1882 abandonează pentru totdeauna munca didactică universitară, dedicîndu-se de acum înainte în exclusivitate cercetării şi publicisticii.

Interferate acestui segment aproximativ de timp sînt cele *Trei cuvîntări în memoria lui Dostoievski* (1881–1883), nu toate susţinute efectiv, dar publicate mai întîi în reviste, apoi într-o ediţie separată, avînd în anexă textul *Însemnare în apărarea lui Dostoievski de învinuirea unui „nou" creştinism* (*Împotriva lui K. Leontiev*) (1883). Episodul e semnificativ în lumina prieteniei strînse care îl legase pe filozof de marele scriitor dispărut la începutul anului 1881.

După amintitul moment de cotitură din viaţa gînditorului, el îşi asumă condiţia — ulterior des invocată — de „veşnic pelerin". Soloviov se dovedeşte total detaşat de aspectele practice ale existenţei, inclusiv de cele pecuniare, îşi dă banii oricui îi cere sprijin, manifestă o proverbială generozitate, un nedezmînţit altruism. Călătoreşte mult peste hotare sau vizitîndu-şi prietenii din rîndul nobilimii pe la conacele lor.

În anii optzeci se dedică planului de reunificare a bisericilor creştine, occidentală şi răsăriteană: un proiect utopic de esenţă teocratică, impulsionat şi de strînsele sale legături cu episcopul romano-catolic din Croaţia, Joseph Georg Strossmayer. La invitaţia acestuia vizitează Zagrebul, unde şi publică singurul volum scris dintr-o trilogie proiectată, volumul *Istoria şi viitorul teocraţiei*

(1886); în Rusia apariția cărții e zădărnicită de cenzură, din cauza tendințelor favorabile catolicismului. Atitudinile sale procatolice s-au accentuat cu prilejul unui sejur parizian din 1887, cînd și ține conferințe în salonul unei prințese ruse. Soloviov urmărește căile prin care ar putea fi depășită schisma creștinismului oriental și occidental. El visează la o teocrație în care să fuzioneze puterea papei de la Roma și a țarului Rusiei. E demn de menționat totuși că, deși primise binecuvîntarea nunțiului papal care participase la încoronarea lui Alexandru al III-lea, Soloviov nu a renunțat niciodată la pravoslavie, iar ulterior și-a statornicit convingerile ortodoxe. Sînt însă demne de a fi invocate lucrările scrise în limba franceză, pe baza conferințelor sale pariziene, și care aveau să apară succesiv în Franța în anii 1888–1889: *Ideea rusă; Sfîntul Vladimir și Statul creștin; Rusia și Biserica universală.* În ele mai cu seamă își află locul amintita utopie teocratică favorabilă papalității. După 1889 interesul gînditorului pentru chestiunile privind reașezarea bisericească slăbește, accentuîndu-se preocuparea sa pentru filozofie, un interes istoric și sistematic.

În aceeași perspectivă dominant speculativă, el încheie în curînd și ciclul celor 15 texte polemice, *Problema națională în Rusia*, scrise între 1883 și 1891; după cum rareori se mai ocupă de teme și cu un caracter politic particular, precum în *China și Europa* (1890).

În schimb, trece în prim plan orientarea *În drum spre adevărata filozofie*, studiu publicat într-o revistă în 1883. Acest lucru nu presupune diminuarea laturii teologice a căutărilor, care se menține consubstanțială, de pildă în referatul susținut în ședința Societății de psihologie din Moscova la 19 octombrie 1891.

Compartimentat, Soloviov consacră anii nouăzeci unor sinteze de ontologie, etică, estetică, de istorie a filozofiei și de filozofie a istoriei. Miza lor primordială este cea teoretic sistematizatoare. Ele rămîn în același timp foarte personale, de coloratură „artistică", lirică și dramatică. Autorul nu renunță de tot la componentele utopice, pe care însă le ordonează în perspectiva unei atitudini tot mai accentuat pesimiste.

În 1891 Soloviov devine redactorul secției de filozofie a Marelui Dicționar Enciclopedic Brockhaus și Efron, pentru care întocmește aproximativ 200 articole despre concepte (ca de exemplu: libertatea voinței, realitatea, procesul universal, natura, spațiul) și despre autori (Kant, Hegel, Comte, Platon, Danilevski, Leontiev ș.a.). În Operele complete vor fi reținute doar c. 60 dintre aceste contribuții.

Cîteva apar însă în reviste în timpul vieţii şi în prelucrare de sine stătătoare, precum *Ideea umanităţii la Auguste Comte*. Soloviov ţine în aceste perioade prelegeri la Societatea Filozofică din Petersburg. El consacră multă energie traducerii şi comentării lui Platon. Din această preocupare rezultă unul din textele sale tîrzii, *Drama vieţii lui Platon* (1898). Din opoziţia lui, lesne previzibilă, faţă de gîndirea lui Nietzsche, rezultă studiul *Ideea supraomului* (1899).

Un loc aparte ocupă incursiunile lui Soloviov în estetică. Este vorba de *Frumuseţea în natură* (1889), lucrarea sa de bază în acest domeniu, apoi de studiile *Sensul general al artei* (1890), *Primul pas către o estetică pozitivă* (1894), *Ce înseamnă cuvîntul „picturalitate"?* (1897). Întrucîtva e corelabilă acestei sfere şi investigarea Eros-ului în *Sensul iubirii* (1892).

Către finalul vieţii sale, efortul maximal vizează însă două tratate fundamentale: unul de filozofie „practică" (în sens kantian), *Îndreptăţirea binelui*, altul de filozofie teoretică. În finalul *Îndreptăţirii binelui* autorul invocă nevoia de a da la iveală şi „îndreptăţirea adevărului". Acestei cerinţe îi răspund trei studii publicate în revista „Voprosî filosofii i psihologhii" — ulterior apărute sub titlul atribuit [*Filozofie teoretică*], alteori denumite *Prima întemeiere a filozofiei teoretice* (1897–1899).

Lucrarea de adio a lui Soloviov o constituie *Trei dialoguri despre război, progres şi sfîrşitul istoriei universale, cuprinzînd şi o scurtă Povestire despre Antihrist* (dialogurile au fost scrise, primul la Cannes, în mai 1899, al doilea — la Moscova, în octombrie-noiembrie 1899, al treilea — în ianuarie 1900, iar celebra povestire anexată — în februarie 1900).

Sănătatea i-a fost întotdeauna şubredă. În vara anului 1900, pe cînd se afla la conacul prinţului P. N. Trubeţkoi de lîngă Moscova, la Uzkoe, împreună cu prietenii lui, cunoscuţi profesori moscoviţi, fraţii S. N. şi E. N. Trubeţkoi, starea sănătăţii i se înrăutăţeşte brusc. Suferea de ateroscleroză, insuficienţă renală şi de o epuizare generală a organismului. Se va stinge, aici, la 31 iulie (13 august) 1900, curînd după împlinirea vîrstei de 47 de ani. Cu o jumătate de an în urmă, la 8 ianuarie 1900, fusese ales membru de onoare al Academiei de Ştiinţe, la secţia Limbă şi Literatură.

Creaţia lui Soloviov poate fi segmentată în faze acoperind, fiecare, cîte un deceniu sau o parte importantă a sa. Astfel s-a vorbit de perioadele teozofică, teocratică şi teurgică; prima — situată în anii *şaptezeci* (între 1873 şi 1883 sau 1874 şi 1881); a doua — în

anii *optzeci* (1883–1890 sau 1881–1889); a treia — în anii *nouăzeci* (1890–1900 sau 1889–1899). Finalul apocaliptic, din *Trei dialoguri...* e îndeobște fie integrat etapei a treia, fie disociat într-un apendice de sine stătător.

Pe scrieri sau în ansamblu, opera lui Vladimir Sergheevici a fost studiată de numeroși elevi și urmași ai săi, precum și de exegeți autonomi. Primii sînt ruși din țara sa de baștină ori din emigrație, ultimii cuprind și autori germani, francezi, englezi, americani. Operele sale complete au fost editate la Petersburg în zece volume (1911–1914), împreună cu patru volume de corespondență (1908–1923). Dintre edițiile în limbi occidentale amintim cîteva: *Three Conversations — Trei dialoguri* (1915), *The Justification of the Good — Îndreptățirea binelui* (1918), *Lectures on Godmanhood — Lecții despre dumnezeu-umanitate* (1944), *The Meaning of Love — Sensul iubirii* (1947), *Ausgewählte Werke — Opere alese* (2 vol. 1911), *Die deutsche Gesamtausgabe in 8 Bänden — Ediția germană completă în 8 volume* (1950–1953), *La Sophie et les autres écrits français — Sophia și alte scrieri în franceză* (1978). Din 1988 s-au succedat în Rusia multe ediții separate sau grupaje de opere, inclusiv cea folosită pentru ediția de față.

În limba română, în ultimii ani, au mai apărut: *Ideea rusă* („Viața Românească", 1991, nr. 2, traducerea Janinei Ianoși); *Evreitatea și problema creștină* (text din 1884, inclus în culegerea *Creștinism și antisemitism*, Humanitas, 1992, traducerea Janinei Ianoși); aproape în paralel aceeași lucrare finală sub două titluri — *Povestire despre Antihrist* (Institutul European, Iași, 1992, traducerea lui Radu Părpăuță) și *Trei dialoguri despre sfîrșitul istoriei universale* (Humanitas, 1992, traducerea Danei Cojocaru); în sfîrșit, *Rusia și Biserica universală* (Institutul European, 1994, traducerea Mioarei Adina Avram).

Sistemul filozofic

Vladimir Soloviov ocupă un loc central și marchează o cotitură decisivă în istoria gîndirii ruseți. În veacul al XVIII-lea se produseseră acumulările pregătitoare. Secolul al XIX-lea a adus cu sine corelarea treptată cu filozofia occidentală, mai ales cu marii idealiști germani, dar și afirmarea cîtorva succesive orientări proprii și a corespunzătoarelor lor personalități culturale: slavofili și occidentaliști, materialiști și pozitiviști — Kireevski, Homiakov și

Aksakov, Ceaadaev, Belinski şi Herzen, Bakunin, Cernîşevski şi Pisarev, Lavrov, Mihailovski şi Kavelin; după care au urmat „tinerii" slavofili Danilevski, Strahov şi Leontiev, de care Soloviov avea să se delimiteze; şi predecesorii lui direcţi, Iurkievici, Kudriavţev, Fiodorov (la Universitatea din Moscova Iurkievici i-a şi fost profesor).

Soloviov urmează tuturor acestor prezenţe, dar le însumează la un nivel superior. Cei de dinainte fuseseră filozofi *între altele*, consacrîndu-se şi/sau teoriei literare, culturale, sociale. Soloviov este *prin excelenţă* filozof, ceea ce nu elimină componentele anterioare, dar într-un raport invers de însemnătate. El scrie poezii, scrie poetic, scrie despre poeţi (despre Puşkin, Lermontov, Mickiewicz), după cum şi prelungeşte disputele culturologice şi istoriografice, tipice în continuare pentru Rusia vremii. Totuşi, filozofia este miezul creaţiei sale. Mai mult: filozofia este adusă la nivel sistemic, e conceput primul sistem filozofic propriu-zis din Rusia. Predecesorii subordonaseră filozofia vieţii literare şi sociale; Soloviov subordonează restul filozofiei.

Dar ideea recentrării preocupărilor pe un sistem filozofic unitar cere o specificare. Este vorba de coordonarea principială cu teologia. Cu Soloviov, filozofia şi teologia parvin în Rusia la un singur întreg. Întrebarea: care dintre laturi e dominatoare şi o ghidează pe cealaltă? — a primit răspunsuri diferite. Greu s-ar putea totuşi contesta aglutinarea teologiei *în* filozofie. Soloviov e influenţat de Cabală, Augustin şi Părinţii răsăriteni, dar el nu se înscrie în patristică. Din plin participă, în schimb, la mersul filozofiei. Gîndirea îi este îndatorată lui Platon şi Kant, dar mai ales lui Spinoza şi Schelling. Întreaga istorie a cugetării moderne ruse a receptat cel mai puternic, dintre clasicii idealismului german, pe Schelling anume. El îşi pune pecetea şi asupra operei lui Soloviov, mai ales prin cartea tîrzie a filozofului german *Philosophie der Mythologie und der Offenbarung — Filozofia mitologiei şi a revelaţiei*. „Filozofia revelaţiei" schellingiene îi mijloceşte lui Soloviov şi apropierea de Jakob Böhme.

Am putea vorbi de *o mitozofie*, dar numai pînă la un punct, pînă la nivelul sistematicii raţionale. Căci, deşi intuiţia joacă un rol important în construcţiile preconizate, ele sînt logic ordonate. Sentimentul, raţiunea şi voinţa fuzionează într-o expunere care n-are cum să rămînă integral mistică. Împreună cu pulsaţiile intuitiv-mistice, ea se racordează cercetării intelectuale proprii timpurilor noi. Surprindem

similitudini ba cu Schelling ori Schopenhauer, ba — premonitoriu — cu Bergson ori, mai apăsat, cu Teilhard de Chardin.

Unitatea metodologică dintre filozofic și teologal, rațional și mistic, logic și intuitiv corespunde unei unități de obiect. Dincolo de segmentările pe etape și accentele schimbătoare, Soloviov caută mereu să surprindă totalități ontice: ființă și devenire, spirit și materie, om și natură, individ și obște, divinitatea și lumea. Proiectul urmărește să restabilească omogenitatea părților cînd disociate, cînd de-a dreptul rupte și opuse una celeilalte. Vinovat de pulverizarea antinomică este triumful „gîndirii abstracte". Lumea se cuvine însă reconstruită printr-o simțire-gîndire-voință superior concretă, printr-o dialectică vie situată la antipodul speculativismului hegelian. Pentru aceasta trebuie recucerit Absolutul. Ajungem la seria fundamentalelor concepte-imagini solovioviene: „atotunitatea" (cu adaosul „atotunitatea pozitivă"), Sophia, Dumnezeu-omul și dumnezeu-umanitatea. Absolutul este, desigur, Dumnezeu, dar Dumnezeu se revelează prin Iisus Hristos ca Dumnezeu-om, de dragul dumnezeu-umanității, a umanității îndumnezeite, măcar treptat și în perspectivă îndumnezeită. Ființa supremă înseamnă, pe de o parte, ipostasurile Sfintei Treimi, pe de altă parte, devenirea lumii și a omului sub oblăduire divină. Din autoproiecțiile Absolutului se hrănește spiritul, logosul și sufletul, în alți termeni: binele, adevărul și frumosul. Însuflețirea le-o asigură veșnica idee divină, Sophia, adică iubirea, întemeierea feminină a universului.

Efortul mental constă în a forja o „atotunitate" a lui Dumnezeu cu lumea, cu natura, cu omul, divină împlinire a naturii. Întreaga formare a universului și a treptelor lui sophianic însuflețite sînt așezate sub bolta Dumnezeu-omului împlinitor de dumnezeu-umanitate. Este axa metafizică a înseși ontologiei lui Soloviov. De aici, apoi, complementaritățile: gnoseologia, modalitățile cunoașterii Absolutului; fizica, deoarece spiritul se revarsă într-o materialitate pămîntească; antropologia, căci omul e situat în centrul acestei lumi; istoriologia, întrucît natura ajunsă umanitate parcurge etapele acesteia; etica și estetica, fiindcă binele și frumosul sînt valori consubstanțiale cu adevărul revelat, la rîndul lor întoarse asupra surselor divine însuflețitoare.

Într-o atît de elementară reducție, sistemul pare articulat doar din cîteva enunțuri spiritualiste și speculative. Ar fi o impresie eronată. În jurul nucleului pe care l-am schematizat, Soloviov desfășoară o sumedenie de cercuri concentrice, tangente cu mai toate problemele

vremii sale, pînă la aspecte dintre cele mai palpabile. Absolutul îşi acceptă relativizările şi, în cele din urmă, nimic din ceea ce-i omenesc nu-i este străin. În măsura însă în care plonjează în viul naturii şi al umanităţii, al facerilor ce-şi suportă prefacerile, purităţii postulatelor prime li se adaugă obligatoriu şi impurităţi — inclusiv dualisme şi antinomii pe care propriile gînduri desfăşurate nu le mai evită. Gînditorul se vede astfel nevoit să dramuiască recunoaşteri ce se şi contrazic parcă, se exclud aparent: un antropocentrism întrucîtva autonom de transcendent, un soi de materialism detaşat de sursele spirituale, o laicitate într-o relativ independentă autodesfăşurare istorică. Pînă la capăt nu scapă nici Soloviov de secularizările gîndirii filozofice, motiv în plus pentru a-l socoti mai degrabă filozof decît teolog, filozof dependent şi independent, cu schimbul, de teologie. El reactualizează întrucîtva ambiguităţile lui Spinoza, care, de la identificarea substanţei cu Dumnezeu şi pînă la aceea a cunoaşterii supreme cu iubirea lui Dumnezeu, deschide calea interpretărilor concomitent opuse, spiritualiste şi panteiste. Soloviov cedează şi el panteismului, în spirit iudeo-creştin şi în spirit personal, interesat mai asiduu de lume, de natură, de umanitatea îndumnezeită decît de Dumnezeul dogmaticii oficiale. El ar putea fi considerat — chiar a şi fost — un creştin pe cont propriu, dacă nu chiar eretic, în orice caz apocrif: ca şi marele lui prieten Dostoievski, depănîndu-şi meditaţiile într-un vădit paralelism cu el.

Cea mai clară dovadă a libertăţilor arogate o aduce raportarea la Biserică. Soloviov tinde să restabilească şi aici unitatea pierdută prin schismele care au fărîmiţat-o. El se ataşează „ortodoxiei" în accepţiunea originară — de „catolicitate": adică de dreaptă credinţă universală. Pentru aceasta se cuvin însă depăşite segmentările în particularele ortodoxie, catolicism, protestantism. Ideală ar fi chiar surclasarea dihotomiei Biserică-Stat şi a trihotomiei Biserică-Stat-Societate. Soloviov gîndeşte „ecumenic", „sobornicește" şi, doar în aceste coordonate, „catolic". El nu se blochează nici măcar în dualitatea Bibliei, dualitate pe care o acceptă doar ca trepte ale aceleiaşi revelaţii divine în Vechiul şi în Noul Testament. Din această întoarcere la unitatea surselor sacre derivă şi opoziţia lui faţă de toate opoziţiile primitive: faţă de iudaism, faţă de evreitate. De vreme ce iudeii au pregătit ceea ce creştinii au desăvîrşit, orice hulire a predecesorilor e o renegare a părinţilor, cei cărora supremul Părinte li s-a dezvăluit în primă instanţă, spre a naşte apoi, tot din rîndurile evreilor, Dumnezeu-omul.

Și după cum ortodoxia originară e superioară ortodoxiei istorice, iar catolicitatea originară — catolicismului istoric, la fel aparțin aceluiași univers al lui Dumnezeu Răsăritul și Apusul. Soloviov se află în răstimpuri sub influența slavofililor „bătrîni", iar în alte perioade polemizează cu slavofilii „tineri", de pildă cu Danilevski. El nu este însă străin nici de occidentaliști, măcar în principalele lor căutări. În alți termeni, el reeditează tatonările unificatoare ale „rusului francez" Ceaadaev. În comentarea lui Pușkin, principalul „rus european", el înaintează paralel cu demonstrația lui Dostoievski din celebra cuvîntare, cu valoare testamentară, despre marele poet: rușii să se deschidă Occidentului, prin reciproce îmbogățiri, după pilda pe care le-a oferit-o tocmai Pușkin! Și pentru Soloviov a sosit timpul ca să fie depășită și această divizare, între slavofili și occidentaliști, între adepții orientării autohtone și ai celei europene.

Serghei Mihailovici, tatăl, fusese un mare istoric. Vladimir Sergheevici, fiul, și-a saturat meditațiile cu un acut simț istoric. Filozofia sa este permanent și o filozofie a istoriei — rusești și universale. Viziunea sa asupra istoriei a fost subsumată unor dominante utopice; totodată însă ea se dovedește neobișnuit de lucidă și în multiple privințe premonitorie. În timp și ca substanță, Soloviov alternează optimismul și pesimismul istoric. În calitate de creștin, el își pune speranța în mîntuirea omului; dar nu uită nici păcatul originar și nenumăratele lui consecințe. Soloviov nu se lasă înșelat de aparenta acalmie a unor răstimpuri din veacul pe care l-a parcurs. El presimte teribile mișcări tectonice, cataclismul ce se va declanșa în secolul următor. Premoniția lui înaintează, și din acest punct de vedere, paralel cu viziunea lui Dostoievski. La joncțiunea celor două secole, în 1899–1900, Soloviov presimte vremi apocaliptice. Nihilismul în expansiune va duce, chiar dacă trecător, la domnia Antihristului, clamează el. Orice fraternizare cu nihilismul este funestă, motiv pentru care Soloviov respinge categoric soluțiile preconizate de Nietzsche. Ca și Dostoievski, el este antinihilist în ambele sensuri: ca antisocialist *și* ca anticapitalist. Salvarea nu poate veni decît din partea creștinismului. Salvarea va fi „sobornicească" numai dacă și întrucît va abilita și va reabilita valoarea individuală, valoarea fiecărui individ în parte . Am putea detecta aici un specific „liberalism creștin". Este vorba însă, iarăși, de un liberalism originar, dominat de perspectiva libertății, în care fiecare ins în fiecare clipă a vieții sale e obligat să aleagă liber între bine și rău, între virtute și

păcat. Tocmai acest lucru face viaţa omului dificilă — şi minunată. De aici provin şi nenorocirile istoriei — şi supremul noroc rezervat omului, ca făptură plămădită după chipul şi asemănarea Creatorului.

Tratatul de etică

Îndreptăţirea binelui constituie principala lucrare a lui Soloviov în domeniul filozofiei morale. Totodată ea reprezintă primul sistem etic al unui gînditor rus.

La sfîrşitul anului 1894 Soloviov proiecta o a doua ediţie a tezei sale de doctorat, *Critica principiilor abstracte*. La începutul lui 1895 el decide ca în locul prelucrării scrierii sale din 1877–1880 să elaboreze trei tratate mature şi ample. Doar primul dintre ele a fost integral elaborat. Capitolele din tratat au fost publicate în cîteva reviste („Voprosî filosofii i psihologhii", „Knijki nedeli", „Vestnik Evropî", „Niva"). Sub formă de carte, *Îndreptăţirea binelui* apare în 1897. Tipărirea ei a prilejuit numeroase recenzii *pro* şi *contra*, o importantă polemică la care au participat publicaţii şi publicişti pe parcursul ultimilor ani ai secolului trecut. Autorul a mai editat în 1899 o a doua ediţie a cărţii, substanţial prelucrată şi îmbunătăţită. Această ultimă variantă antumă va fi cea preferată ulterior pentru reproduceri şi traduceri.

Îndreptăţirea binelui oferă elemente de continuitate şi de relativă discontinuitate faţă de restul operei. Soloviov se ocupase şi pînă aici deseori de moralitate, în studii speciale sau implicat altor teme, mai ales de istoriografie, ca de exemplu în analiza problemei naţionale. Chestiunile de morală practică şi de etică teoretică au fost prezente în mai toate scrierile, ca latură a concepţiei globale. Etica prelungeşte şi acum componente ştiute ale viziunii de ansamblu. E suficient să facem o trimitere la „critica principiilor abstracte", răsfrîntă de astă dată fie în „critica eudemonismului abstract", fie în critica subiectivismului de extracţie individualistă; sau să evocăm felul de a concepe binele însuşi ca „atotunitate", ca parte ridicată la rang de întreg, apt de a răsfrînge tot restul în cele evocate; sau să regăsim însufleţirea sophianică a procesului de umanizare, ca inalienabilă unei moralităţi angrenate în acţiune istorică — pînă la sfîrşitul istoriei.

Totodată, sesizăm însă şi multe accente inedite sau rar întîlnite pînă în acest moment. În plan particular, autorul nu se mai referă la utopia sa teocratică din deceniul premergător. Legat de acest lucru,

vechiul său optimism istoric pare să cedeze acum lucidității pesimiste în ceea ce privește prezentul și viitorul apropiat, ultimul zugrăvit în *Trei dialoguri...*

Dar diferența specifică o deconspiră un substrat mai general în tratarea libertății și a raportului ei cu determinismul. Un creștin autentic nu renunță, evident, la premisa libertății de a alege de care omul s-a învrednicit prin har divin. Și totuși, pe parcursul expunerii resimțim o oarecare suspiciune la adresa libertății, mai cu seamă în contexte de ordin social. Despre ce este vorba? Despre evidențierea legăturii dintre alegerea liberă și alegerea răului anume. Să fie această corelare doar o neșansă de fapt sau una de drept înscrisă în dreptul imprescriptibil la opțiune? Dacă restrîngem dreptul la acceptiunea sa juridică, are și el îndreptățire numai în perspectiva imoralității: prin chiar restricțiile pe care le impun, jurisprudența și jurisdicția confirmă indirect libertatea omului la încălcarea moralității! O anumită afinitate electivă între libera alegere și rău o scoate în evidență mai ales reversul relației, legătura organică a binelui cu o sumedenie de predeterminări necesare vieții individuale, obștești, religioase. De la date primordiale proprii moralității, cum ar fi simțul rușinii sau al milei, prin legături de familie sau față de un anumit popor, pînă la credința cimentată de organismul și de ritualurile bisericești, moralitatea își acceptă și-și asumă bunele coerciții, obligațiile de și spre bine, adică mai degrabă necesitatea fastă decît libertatea de a-l nesocoti. Să fie oare vorba, în această subterană dar cîteodată și deschisă amendare a libertății prin prisma încrederii în obligații, de o acceptare a imperativelor categorice kantiene? Sau de o sincronizare cu mai recentele concepții „pozitive", chiar pozitiviste, favorabile determinismului? Recunoaște oare autorul, implicit, specificul veacului său, în care viziunile sau măcar accentele deterministe sînt puse în seama multor realități economice, sociale, comunitare coercitive?!

Funcționează în tratat ilustre modele etice, între ele și cel kantian. Alături de ele acționează însă și condițiile distincte proprii unui secol sfîșiat de antinomii și prevestitor de și mai funeste viitoare „alegeri". Această bănuială pare confirmată și de modalitatea neuzuală — atît pentru Soloviov, cît și pentru orice alt gînditor religios — de a trata etica mai degrabă independent de teologie. În lucrările premergătoare moralitatea fusese constant subordonată religiei, unei metafizici prin definiție transcendente. De astă dată cititorul captează semnalele unei desprinderi a problematicii etice

de sub „cupola" religiozității. Raportată la „cenzura" supraterestră, celestă, moralității pămîntene i se asigură o anumită autonomie. Nici vorbă, desigur, de absența Absolutului ca prim și ultim punct de sprijin pentru om. Dar *între* extremele aflate sub oblăduire transcendentă autorul acordă un spațiu de manevră grijilor și îndatoririlor imanente. Ca să ascuțim observația: aventurosul destin imanent al omului scapă nu o singură dată de sub controlul perspectivei transcendente. Omul rămîne ființă îndumnezeită, dar își asumă și propriul traiect terestru, împovărat cu multe conflicte și opțiuni de sine stătătoare.

Observația o verificăm în detaliile construcției. Chiar și în a doua ei parte, explicit consacrată temeiului divin necondiționat al moralității, Soloviov ajunge curînd la realitatea ordinii morale inserată celor cinci regnuri de ființare: mineral, vegetal, animal, natural-uman și spiritual-uman. Pentalogia evoluează în direcția Dumnezeu-omului vestitor al Împărăției divine. Pînă una-alta însă, fiecare ființă se asumă în determinările proprii, pe care nu le va irosi în trecerea spre fazele superioare; faptul se aplică și omului natural care, în propensiunea lui către omul spiritual, își ia firesc în posesiune naturalitatea. Cît privește partea întîi a tratatului, despre binele din natura omenească, și mai ales partea a treia, consacrată binelui în istoria umanității, ele își permit excursiuni în multe sfere independente de metafizica teologală. Aceasta reintră în drepturile ei abia în ultimul capitol (al părții a treia, adică al întregii construcții), anterior fiind mai degrabă pusă între paranteze.

Consemnăm, astfel, o interesantă dualitate a tratatului. El aparține, pe de o parte, gîndirii religioase, emană din premisa credinței și se întoarce la concluzii teologice, expuse totuși într-o vădită manieră personală, favorabilă „catolicității" ca prelungire bisericească universală a tradiției apostolicești. Pe de altă parte, între aceste premise și concluzii, o mare parte a discuției e purtată de sine stătător, ca o discuție morală de tip imanentist, asemănătoare oricărui alt discurs etic, fie el aristotelic sau kantian, fie chiar existențialist (exegeții au scos la iveală punctele tangente cu toate aceste surse ori premoniții, inclusiv anumite accente prevestitoare ale unei etici existențialiste). Dacă de dragul evidenței am împinge ideea mult prea departe, am vorbi de un vîrtej al disocierilor laice în care se vede angrenat cititorul.

Impresia respectivei dualități întovărășește cu deosebire lectura părții a treia. Ea cuprinde 10 din cele 19 capitole ale cărții și se constituie de fapt în a doua ei jumătate, de altfel cea mai interesantă

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ

pentru zilele noastre. Istoricitatea o probează aici și descrierea succesiunii credințelor, triada nihilism budist – idealism platonic – desăvîrșire hristică; dar și mai evident chestiunile ulterioare propriuzis sociale, națională, economică, juridică, a beligeranței și a dreptei organizări morale în raport cu fiecare și cu toate împreună. Această amplă disertare probează racordarea la istoria veacului trecut. Soloviov își permite și polemici incomode pentru mai marii timpului său. Astfel, dacă în privința serviciului militar și, în limite rezonabile, chiar și în cea a războiului de apărare a patriei, el se delimitează de radicalismul moralizator tolstoian tîrziu și rămîne consonant vederilor cercurilor oficiale, intră în schimb într-o anumită disonanță cu ele atunci cînd scoate în evidență imoralitatea unor pedepse drastice, cînd refuză condamnarea la moarte și detenția pe viață, întrucît refuză oricui ar fi dreptul de a-și priva pentru totdeauna aproapele de libertate; și îndeosebi atunci cînd detaliază răul din relațiile între popoare și națiuni, pături și clase. Tăișul prin excelență neconformist pentru acele vremuri — și nu doar acelea —, e îndreptat împotriva naționalismului: el reprezintă o supralicitare imorală a legăturilor firești cu națiunea proprie. Soloviov nu acceptă naționalismul, dar nici extrema opusă, cosmopolitismul, ca mincinos universalism. El nu agreează, se înțelege, materialismul economic, lupta dintre clase și soluția socialistă. Ura națională nu-i pare însă un rău mai mic decît ura socială. Ambele sînt denunțate ca eminamente necreștine. Jumătate din polemică, diagnosticul racilelor de comportament naționaliste, trebuie să fi șocat oficialitățile, într-un moment istoric în care în Rusia se întețeau an de an nu numai conflictele de clasă, dar și xenofobia, conflictele de rasă, etnice.

Soloviov echilibrează morala comunitară cu cea individuală. El promovează măsura și în raportarea factorului spiritual la cel material. Spiritualismul lui nu este cîtuși de puțin primitiv „antimaterialist". El acordă atenție economiei — muncii, proprietății, comerțului, cîștigului — și vede înșelăciunile pe care le aduce cu sine în viața de toate zilele. Neaderînd la opțiunea socialistă, el nu se încrede necritic nici în binefacerile capitaliste. În același timp, el deduce „socialitatea" omului din „naturalitatea" lui. Omul descinde din regnul animal, îi poartă însemnele chiar în mersul spre înnobilare spirituală. Un exemplu demn de remarcat în acest plan este dezbaterea, purtată și reluată fără pudibonderie, asupra sexualității. Erotismul nu are pentru ce fi hulit, căci perspectiva sa umană vizează perpetuarea familiei, legătura dintre generații. Predecesorii

supraviețuiesc prin urmași, copiii — prin părinții străjuiți la rîndul lor de către supremul Părinte. Dragostea nu este însă despuiată de însemnele ei fiziologice. Și invers, de la primele trepte ale umanității, adică ale umanizării, animalitatea se opinteşte către supraanimalitate. Așa se explică și pilpîirea vitoarei conștiințe în datele primordiale, încă spontane și diluate, ale moralității. Cu timpul, din ele se va decanta esențialul: iubirea spirituală.

Soloviov este creștin și, ca atare, fidel vechimilor. Dar creștinismul lui, proiectat asupra contemporaneității, cumulează un acut simț istoric, care n-are cum fi izolat de istoricismul celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea. Concepția e tipic evoluționistă, deoarece omul reprezintă veriga de legătură între natură și divinitate. El e o ființă mediană și mediatoare, iar morală este numai prin și în devenirea sa. Omul e imperfect, Dumnezeu e perfect. Există însă perfectibilitatea de natură ascensională. Incoaditionalul divin clădește în sufletul omului o potențialitate capabilă de a se transforma în realitate în cursul dinamicii istorice. Situată sub patronaj transcendent, schema, astfel concepută, trebuia saturată cu o dialectică logică și istorică.

Ceva din neagreatul îndeobște Hegel pătrunde în tratat. Contestați pe față sînt Schopenhauer, în discutarea milei și a raportului altruismului cu egoismul; și cu atît mai drastic Nietzsche, supraomul căruia năzuiește spre o cu totul altă depășire a omenescului, printr-o cu totul altă valorificare a componentei animalice, la antipodul idealului hristic. În schimb, cu amendamente cu tot, Kant este agreat ca un modern deschizător de orizonturi în planul filozofiei morale; dovadă și anexa la tratat cu privire la *Principiul formal al moralității (la Kant) — expunere și apreciere cu observații critice despre etica empirică*: anexă a originalului neinclusă în prezenta traducere, fiindcă reproduce, cu îmbunătățiri, o parte a disertației scrise cu aproape două decenii în urmă, *Critica principiilor abstracte*. Intuim și un impact cu Platon, de care Soloviov s-a preocupat intens cam în aceeași perioadă cu elaborarea tratatului. Erosul în sens platonian este prezent în postularea duală și totuși unitară a iubirii în viața omului. Eticul implică astfel și o deschidere de ordin estetic, în lumina unei convingeri apropiate de cea a lui Dostoievski: frumusețea va salva lumea! „Atotunitatea" morală e și de ordinul *kalokagathiei*. Eticul estetic mai e și adevărat, tot în descendență elenă, ca *aletheia*, ca deschidere adevărată de sine cu țel universal: ideala umanitate îndumnezeită.

Îndreptățirea binelui, primul și cel mai important sistem etic din filozofia rusă, e concomitent una dintre rarele sistematizări monumentale cu care se poate mîndri întreaga gîndire etică europeană. În prezent traversăm o etapă în care eseurile înaripate sînt preferate tratatelor solide. O aderență nu ar trebui să o interzică pe cealaltă. Soloviov însuși este un strălucit eseist, în alte texte și în multe pasaje prezente. El ne oferă cu acest prilej o carte temeinică și cuceritoare totodată. Îndelungatul, scrupulosul efort al traducătoarei Nina Nicolaeva, încununat de succes, ne îmbogățește bibliotecile de filozofie cu o lucrare de excepție. Incitanta ei lectură îndeamnă la o meditație pe măsura gravității nu doar a veacului trecut, ci și a acestui secol.

ION IANOȘI

aprilie 1994

Notă asupra ediţiei

Am efectuat traducerea din limba rusă, după Vladimir Sergheevici Soloviov, *Socinenia v dvuh tomah* (Tom pervîi), *Opere în două volume* (volumul întîi), Editura „Mîsl", Moscova, 1988. Am păstrat majoritatea trimiterilor din subsol ale autorului, marcîndu-le cu *N. a.* Am renunţat doar la cîteva, irelevante pentru cititorul român, cum ar fi trimiterile autorului la propriile studii şi articole apărute în periodicele vremii sau traducerea unor expresii latineşti, familiare nouă. Tot în subsol, notele traducătorului, cu caracter explicativ, sînt marcate cu *N. t.*, iar cele ale editorului rus cu *N. ed.* Am căutat în text echivalări conceptuale cît mai apropiate originalului.

Tatălui meu,
istoricul Serghei Mihailovici Soloviov,
şi bunicului meu, preotul Mihail Vasilievici,
vie recunoştinţă şi veşnică amintire.

Prefață la a doua ediție

Menirea acestei cărți rezidă în dezvăluirea *binelui ca adevăr*, ca singura cale dreaptă a vieții, fidelă sieși în toate și pînă la capăt — calea tuturor celor care o vor alege. Eu concep Binele în *esența lui*: numai el se îndreptățește pe sine și îndreptățește încrederea ce i se acordă. Și nu degeaba în fața unui sicriu descoperit, atunci cînd devine *clar* că toate celelalte lucruri nu s-au adeverit, auzim apelul la acest Bine esențial: „binecuvîntat ești, Doamne, învață-mă *îndreptările* Tale"[1].

În viața personală, în cea național-socială și în cea universal-istorică Binele se justifică prin căile sale drepte și binefăcătoare. Cunoscînd aceste căi din trecut, filozofia morală, fidelă Binelui, le indică prezentului pentru viitor.

Atunci cînd, pornind la drum, luați o carte intitulată „Ghid", căutați în ea doar indicații corecte, complete și bine explicate cu privire la traseul ales. Această carte nu va încerca să vă convingă să mergeți în Italia sau Elveția, de vreme ce v-ați hotărît să mergeți în Siberia; de asemenea, ea nu vă va oferi mijloacele financiare pentru traversarea oceanelor în cazul în care banii voștri abia vă permit să ajungeți la Marea Neagră.

Filozofia morală nu este altceva decît un îndreptar sistematic pentru drumul cel drept în periplul existențial al omului și al popoarelor; autorul nu poartă răspunderea decît pentru corectitudinea, exhaustivitatea și coerența acestor îndrumări. Dar oricare ar fi expunerea normelor morale, adică a condițiilor de realizare a adevăratului scop al existenței, ea nu are nici un sens pentru cel care și-a propus, în mod deliberat, un scop cu totul diferit de acesta. Atunci cînd alegerea a fost făcută cu bună știință pentru mai

[1] Psalmii, 119, 12 (*N. ed.*)

rău, marcajul opririlor indispensabile pe parcursul drumului spre mai bine nu numai că-şi pierde rostul, dar devine supărător şi de-a dreptul jignitor, ca o aluzie la păcătoasa noastră opțiune, anume în cazurile în care în adîncul sufletului această opțiune este, involuntar şi inconştient, percepută ca fiind deopotrivă ineluctabilă şi proastă.

Nu doresc în nici un caz să pledez pentru virtute şi să demasc viciul: consider că pentru muritorul de rînd o asemenea îndeletnicire este nu numai deşartă dar şi imorală, deoarece presupune pretenția neîndreptățită şi orgolioasă de a fi mai bun decît alții. Pentru noi contează nu abaterile individuale de la calea cea dreaptă, indiferent cît de grave ar fi acelea, ci *opțiunea* generală, fermă şi definitivă, între cele două căi morale, făcută cu deplină luciditate. Sînt oare toți oamenii capabili de o asemenea opțiune? Fără îndoială, nu intră aici în discuție oamenii morți prea curînd, la vîrsta copilăriei, dar oare cît de departe de ei a ajuns majoritatea adulților în ceea ce priveşte claritatea conştiinței de sine? În plus, mai trebuie spus că şi în cazul opțiunii conştiente, aceasta nu poate fi judecată din exterior : deosebirea principială dintre cele două căi nu are încă o *configurație* empirică decelabilă şi nu poate fi *determinată* practic. Mi-a fost dat să văd multe lucruri ciudate şi uimitoare, nicăieri însă nu am întîlnit două lucruri: un virtuos desăvîrşit şi un ticălos desăvîrşit. Toate peroraţiile pseudomistice în legătură cu împărțirea superficială a oamenilor în albi şi negri, renăscuți şi nerenăscuți, mîntuiți şi damnați îmi evocă doar declarația sinceră a morarului:

> Trăiesc de patruzeci de ani
> Dar nici în somn şi nici aievea
> Căldări cu pinteni de aramă
> Nu mi-a fost dat să văd pînă acum[1].

Îmi amintesc totodată de unele prelegeri universitare, demult audiate, de zoologie a nevertebratelor şi de embriologie, pe baza cărora mi-am format o impresie generală asupra a două adevăruri binecunoscute: la nivelul cel mai de jos al lumii organice numai un biolog-savant poate distinge cu mare dificultate formele vege-

[1] A. S. Puşkin, *Scene din epoca medievală*. (*N. ed.*)

tale de cele animale; în fazele incipiente ale dezvoltării uterine numai un embriolog-savant poate distinge, tot cu mare dificultate, embrionul uman de embrionul unei alte creaturi dintre cele mai rele. Nu cumva același lucru se întîmplă în istorie și în universul moral? În punctul lor de pornire cele două căi ale vieții sînt și ele la fel de apropiate și aparent indistincte.

De ce totuși, vorbind despre universul moral, indicăm numai cele *două* căi? Pentru că, în ciuda abundenței formelor de viață și a atitudinilor față de viața însăși, dezideratul nostru de împlinire și eternizare a ei poate fi realizat numai pe o singură cale, iar toate celelalte căi, atît de asemănătoare din pornire cu cea dintîi, duc într-o direcție opusă și, îndepărtîndu-se de prima tot mai mult și în mod fatal, se contopesc, în final, într-un singur drum — al morții înveșnicite.

Între aceste două căi de principiu unii vor să mai descopere o a treia — care nu ar fi nici a binelui, nici a răului — calea zisă naturală sau animalică. Principiul ei practic suprem se exprimă cel mai bine într-un aforism german, rămas totuși necunoscut atît lui Kant cît și lui Hegel: *Jedes Tierchen hat sein Pläsierchen.* Formula conține un adevăr indiscutabil care cere doar să fie completat cu un alt adevăr la fel de indiscutabil: *Allen Tieren fatal ist zu krepieren*[1]. Or, printr-o astfel de completare necesară această a treia cale închipuită — a animalității — se suprapune cu cea de a doua cale susmenționată — a morții[2]. În orice caz omul nu poate scăpa de o asemenea dilemă, de alegerea definitivă a uneia din cele două căi: a binelui sau a răului. Să presupunem că ne-am hotărît să optăm pentru a treia cale, a animalității, care este naturală, este dincolo de bine și de rău. Ea se prezintă însă astfel numai pentru animale și tocmai pentru motivul că ele nu decid singure asupra alegerii între această cale și celelalte căi posibile: animalele urmează pasiv o singură cale impusă lor de o forță străină de ele. Atunci însă cînd omul hotărăște *activ* să urmeze calea

[1] Fiecare animal cu distracția lui. Toate animalele sînt în mod fatal muritoare (germ.). (*N. ed.*)

[2] Calea pseudo-supraumană care i s-a revelat sărmanului Nietzsche în delirul lui, se suprapune și ea celei animalice. Vezi prefața la prima ediție. (*N. a.*)

pasivității morale, el minte în mod vădit, produce o situație falsă, comite o nelegiuire și, desigur, pășește nu pe calea animalică, ci pe una din cele două căi ale omului, care chiar dacă nu de la început, cel puțin în final, se dovedește a fi calea răului etern și a morții. Că această cale este *mai rea* decît cea animalică, se poate observa din capul locului. Frații noștri mai mici, deși lipsiți de capacitatea de înțelegere, posedă neîndoielnic o intuiție sufletească și tocmai în virtutea ei, chiar dacă nu sînt în stare să se rușineze de natura lor și de calea ei rea care duce la moarte, resimt acest lucru ca pe o povară și duc dorul de ceva mai bun, intuit de ei fără să-l cunoască. Acest adevăr, exprimat cu multă vigoare de apostolul Pavel (Romani, 8, 19–23) și reluat ulterior într-o formulă mai puțin viguroasă de Schopenhauer, poate fi confirmat de orice om cu spirit de observație. Pe chipul omenesc nu vezi niciodată acea expresie de adîncă și disperată tristețe care este întipărită, fără vreun motiv anume, în fizionomia unei specii zoologice. Prin urmare, omul nu are voie să se oprească la faza animalității suficiente, cel puțin pentru motivul că animalele nu sînt defel suficiente. Un om conștient nu poate fi animal, *vrînd-nevrînd* el este pus în fața alegerii între cele două căi: fie să devină mai bun și mai presus de datul lui material, fie să devină mai rău și mai prejos de animal. Iar omenescul propriu-zis, constitutiv omului, constă nu în *rezultatul* devenirii, ci în *însuși actul devenirii* sale. Ce interes are omul să calomnieze pe frații săi mai mici denumind necorespunzător drumul ales de el în mod liber drept „animalic", „natural" — de fapt un drum nefiresc și morbid al autoafirmării diabolice în ceea ce nu ține de imperativele vieții.

În această carte am vrut să explic cu precădere cum anume calea unică a Binelui, rămînîndu-și sieși fidelă și deci îndreptățindu-se prin ea însăși, devine tot mai sigură și completă pe măsură ce mediul vital-natural și istoric crește în complexitate. Ambiția principală a acestei filozofii morale constă în a stabili în cadrul principiului moral necondiționat o legătură internă și multilaterală între religia autentică și politica lucidă. Ambiție cu totul inofensivă, căci o religie autentică nu obligă pe nimeni să adere la ea, iar orice politică poate renunța, nesancționat, la luciditate, evident asumîndu-și acest risc. Totodată, filozofia morală renunță

categoric la orice îndrumare a indivizilor prin fixarea unor reguli exterioare și absolut precise de comportament. Dacă cititorului i s-a părut cumva că unele pasaje ale cărții conțin ceva asemănător cu o astfel de „moralizare", este bine să știe că aceasta se datorează fie propriei lui înțelegeri incorecte, fie modului meu deficitar de exprimare.

De altfel, m-a preocupat tot timpul claritatea expunerii. Cu prilejul reeditării cărții, în decurs de nouă luni am recitit-o de cinci ori, intercalînd de fiecare dată noi lămuriri mai mult sau mai puțin dezvoltate. Deși în urma acestei revizuiri a expunerii dăinuie încă o seamă de carențe, sper ca ele să nu fie de o gravitate atît de mare încă să mă expună unei amenințări de felul: „Blestemat să fie cel ce face lucrurile Domnului cu nebăgare de seamă"[1].

În timpul redactării acestei cărți am resimțit uneori utilitatea ei morală: poate tocmai în aceasta constă garanția faptului că opera mea nu va rămîne cu totul inutilă cititorilor, ceea ce ar îndreptăți îndeajuns această „îndreptățire a binelui".

VLADIMIR SOLOVIOV

Moscova
8 decembrie 1898/

[1] Ieremia, 48, 10 (*N. ed.*)

Prefaţă la prima ediţie

Sensul moral al vieţii într-o primă aproximaţie

Are viaţa noastră în genere vreun sens? Acceptînd că da, ne întrebăm dacă aceasta are un caracter moral, dacă îşi are originea în sfera moralităţii. Dacă da, în ce constă acest sens şi care ar fi definiţia lui corectă şi completă? Asemenea întrebări care nu întrunesc consensul în conştiinţa modernă, nu pot fi ocolite. Unii refuză vieţii orice sens, alţii cred că el nu are nimic comun cu morala şi nu depinde de atitudinile noastre cuvenite şi binevoitoare faţă de Dumnezeu, de oameni şi de lumea întreagă; în fine, sînt şi oameni care, recunoscînd importanţa normelor morale în viaţă, le definesc în mod diferit, generînd astfel o dispută ce se cere analizată şi soluţionată.

O atare analiză nu poate fi în nici un caz considerată de prisos. În starea actuală a conştiinţei umane, chiar şi cei, puţini la număr, care au deja *pentru ei înşişi* o soluţie fermă şi definitivă a problemei vieţii sînt obligaţi s-o justifice *pentru alţii*: inteligenţa care a învins propriile ei îndoieli nu permite sufletului să rămînă indiferent faţă de erorile altora.

I

Printre cei ce refuză sensul vieţii există oameni serioşi care îşi încununează refuzul printr-un act de sinucidere; există însă şi oameni neserioşi la care negarea sensului vieţii îmbracă doar forma unor raţionamente şi sisteme pseudofilozofice. Desigur, nu sînt un adversar al filozofării şi al sistemelor; mă refer însă la oameni care iau propriile lor raţionamente şi sisteme drept o preocupare *suficientă sieşi* care nu-i obligă la nici o acţiune şi realizare practică: acest gen de oameni trebuie calificaţi drept neserioşi, după cum exerciţiile lor mentale trebuie declarate drept superficiale. Adevărurile de tipul: suma unghiurilor unui triunghi este

egală cu două unghiuri drepte rămîn adevăruri absolut independente de cel care le enunță și de modul lui de viață. Aprecierea pesimistă a vieții nu este însă un adevăr matematic, căci ea implică în mod necesar o atitudine personală, subiectivă față de viață. Cînd un pesimist „teoretic" afirmă, cu titlu de adevăr obiectual, că viața este un rău și o suferință, el are convingerea că opinia lui este împărtășită de *toți*, iar dacă este așa, atunci pe ce temei trăiește și beneficiază el de rău ca și cum acesta ar fi un bine? Se invocă instinctul care te obligă să rămîi în viață în ciuda convingerii raționale după care viața nu merită să fie trăită. Invocarea instinctului este inutilă, deoarece el nu reprezintă o forță exterioară care să ne oblige mecanic la ceva: instinctul funcționează și în ființa cu o vitalitate excepțională, îndemnînd-o să-și creeze anumite stări care i se par a fi dorite sau plăcute. Dacă grație instinctului pesimistul găsește însă în viață o plăcere, nu se subminează prin aceasta chiar temeiul convingerii lui aparent raționale potrivit căreia viața ar fi un rău și o suferință? Dar astfel de plăceri, obiectează el, sînt înșelătoare. Ce semnifică aceste cuvinte din punctul lui de vedere? Dacă admitem că viața are un sens pozitiv, atunci, desigur, multe lucruri pot fi considerate drept înșelătoare tocmai în raport cu acest sens: ele apar ca niște fleacuri abătînd atenția de la ceea ce este important și primordial. Apostolul Pavel putea să spună că în comparație cu Împărăția lui Dumnezeu, la care se ajunge prin acte de sacrificiu, toate atașamentele și plăcerile trupești nu sînt, pentru el, decît pagubă și gunoaie.[1] Dar ce criteriu de disociere între înșelăciune și neînșelăciune utilizează un pesimist care nu crede în Împărăția lui Dumnezeu și nu acordă sacrificiului nici o semnificație pozitivă?

Aici totul se reduce la trăirea plăcerii sau a suferinței, motiv pentru care nici o plăcere, de vreme ce este realmente *trăită*, nu poate fi socotită înșelătoare. Pentru justificarea pesimismului la acest nivel primar nu ne rămîne altceva decît să numărăm, la modul pueril, plăcerile și suferințele din viața omului, ajungînd la concluzia, a priori stabilită, că numărul celor dintîi este mai mic și deci, viața nu merită să fie trăită. Această contabilizare a fericirii cotidiene ar avea sens numai în cazul în care ar fi posibilă

[1] Filipeni, 3, 8. (*N. ed.*)

însumarea plăcerilor și suferințelor, sau dacă diferența aritmetică dintre ele ar fi resimțită în mod real; dar întrucît în adevărata realitate trăirile se prezintă exclusiv sub formă de stări concrete, a le opune cifre abstracte este tot atît de absurd ca atunci cînd ai trage cu tunul de carton într-o cetate de piatră. Cînd îndemnul posibil și decisiv la viață se identifică numai cu ponderea mai mare a plăcerilor decît a suferințelor, nu trebuie uitat că pentru majoritatea oamenilor această pondere are valoarea unui fapt real și ei trăiesc fiind convinși că merită să trăiești. Printre acești oameni se numără, fără îndoială, și acei teoreticieni ai pesimismului care, disertînd asupra avantajelor neantului, preferă în fapt existența, oricare ar fi ea. Aritmetica disperării nu este altceva decît un joc al minții pe care ei înșiși îl contrazic prin recunoașterea faptului că în viață se găsesc mai multe plăceri decît suferințe și, prin urmare, merită s-o trăiești pînă la capăt. Comparația între predicile și acțiunile lor impune o singură concluzie și anume că viața are un sens căruia ei i se supun involuntar, dar că mintea lor este incapabilă să-l stăpînească.

Categoria de pesimiști serioși, adică sinucigașii, confirmă, de asemenea, fără voia lor, sensul vieții. Mă refer la sinucigașii lucizi, stăpîni pe sine, care își curmă viața din disperare sau în urma unor iluzii pierdute. Ei credeau că viața are un sens pentru care merită să trăiești, dar cînd s-au convins de lipsa de temei a ceea ce considerau a fi sensul vieții, și-au pus capăt zilelor, refuzînd totodată (asemenea pesimiștilor-teoreticieni) să se supună, în mod inconștient și involuntar, unui alt sens necunoscut de ei. Desigur, acest gen demonstrează că voința lor este mai puternică decît la ceilalți, dar ce are acest lucru a face cu negarea sensului vieții? Acești oameni nu l-au găsit, dar unde l-au căutat ei de fapt? În acest context se poate vorbi de două tipuri de oameni pătimași: unii a căror patimă are un caracter pur personal, de sorginte egoistă (Romeo, Werther), alții la care ea este legată de un anumit interes istoric pe care îl separă însă de sensul universal. La ambele tipuri de pătimași sensul propriei lor existențe depinde de sensul vieții universale, dar ei ignoră acest lucru (Cleopatra, Cato cel Tînăr). Romeo se sinucide, deoarece nu o poate poseda pe Julieta — sensul vieții lui rezidă în posedarea acestei femei. Dacă într-adevăr sensul vieții s-ar reduce la atît, atunci prin ce s-ar deosebi el de nonsens? În afară de Romeo, patruzeci de mii de

nobili puteau să găsească sensul vieții în posedarea aceleiași Juliete, așa încît acest sens înșelător s-ar fi negat pe sine însuși de patruzeci de mii de ori. În fond, aceeași situație cu variații de detaliu, regăsim în orice sinucidere; în viață nu se petrece ceea ce, *după mine*, ar fi trebuit să se petreacă și deci ea n-are sens și nu merită să fie trăită. Neconcordanța între revendicările arbitrare ale omului pătimaș și realitate este luată drept expresie a unui destin potrivnic, tenebros și absurd, și, refuzînd a se supune acestei forțe oarbe, omul se sinucide. Tot astfel și în cazul oamenilor din cea de a doua categorie. Învinsă de Roma atotputernică, regina egipteană a refuzat să asiste la triumful învingătorului și s-a lăsat omorîtă de veninul șarpelui. Romanul Horațiu a numit-o femeie măreață și nimeni nu încearcă să conteste măreția sfîrșitului ei. Dar dacă Cleopatra se aștepta la victoria ei ca la ceva ce i se cuvenea, iar victoria Romei o punea pe seama triumfului unei forțe oarbe, asta înseamnă că și ea lua orbirea propriei sale viziuni drept temei suficient pentru negarea adevărului universal.

Evident, sensul vieții nu se confundă cu revendicările arbitrare și schimbătoare ale fiecăruia dintre nenumărații indivizi din regnul uman. Dacă suprapunerea ar fi posibilă, sensul s-ar transforma în nonsens, adică nici nu ar mai exista ca atare. În consecință, pe sinucigaș l-a adus în pragul disperării și deziluziei nu faptul că viața are sens, ci, dimpotrivă, credința că ea este absurdă: el spera că viața se va desfășura după voința lui și se va prezenta totdeauna ca o neîntreruptă satisfacere a capriciilor și pasiunilor lui oarbe, ceea ce ar echivala cu nonsensul ei. Iată ce i-a provocat dezamăgirea și l-a făcut să creadă că viața nu merită să fie trăită. Dar tocmai prin dezamăgirea sa în raport cu absurdul lumii el îi confirmă sensul. Dacă omul nu poate suporta un asemenea sens, involuntar recunoscut, și dacă în loc să încerce a-l înțelege se mulțumește să arunce vina pe altcineva numind adevărul „destin potrivnic", lucru acesta nu schimbă fondul chestiunii. Sensul vieții se confirmă tocmai prin inconsistența destinului celor care-l neagă: această negație îi obligă pe unii (pesimiști-teoreticieni) să ducă o viață *nedemnă*, în contradicție cu predicile lor, iar pe alții (pesimiști-practicieni sau sinucigași) să ajungă la negarea reală a existenței lor propriu-zise. Existența sensului vieții devine evidentă atunci cînd cei care îl neagă ajung inevitabil la propria lor negare: unii prin viața lor nedemnă, alții prin moartea lor violentă.

II

„Viața are un sens care rezidă în dimensiunea ei estetică — în ceea ce este puternic, măreț și frumos. A ne dărui acestei laturi a vieții, a o conserva și consolida în noi și în afara noastră, a-i asigura preponderența, a o cultiva continuu pînă la edificarea unei măreții supraomenești și a celei mai pure și noi frumuseți — iată scopul și sensul existenței noastre."[1] O asemenea viziune, legată de numele talentatului și nefericitului Nietzsche, viziune, devenită o filozofie la modă luînd în zilele noastre locul pesimismului dominant pînă mai ieri, nu are nevoie, ca și acesta din urmă, să fie combătută din afară cu argumente exterioare: ea se combate singură pe propriul ei teren. Să admitem că sensul vieții rezidă în putere și frumusețe, dar oricît de stăpîniți am fi de cultul esteticului, nu numai că nu vom găsi în el un adăpost, dar nici măcar o urmă de sugestie referitoare la posibilitatea de a ne apăra împotriva acelui fenomen general și inevitabil care anihilează dinăuntru aparenta divinizare a puterii și frumuseții, precum și aparenta lor autonomie și necondiționare. Am în vedere faptul că orice putere pămînteană sfîrșește prin a deveni neputință și orice frumusețe pămînteană în final se transformă în urîțenie.

Cît privește puterea, măreția și frumusețea, toți, de la învățătorul rus de provincie (vezi *Revizorul* de Gogol) pînă la Nietzsche însuși care întruchipează cel mai deplin din întreaga istorie universală asemenea virtuți estetice, toți, așadar, au o imagine identică asupra lor. Alte argumente sînt de prisos:

„După ce s-a luptat Alexandru Macedon, fiul lui Filip, care a ieșit din țara Chitmi și l-a bătut pe Darie, regele Perșilor și al Mezilor, a domnit în locul lui, fiind cel dintîi împărat de neam grecesc. Și a făcut războaie multe, a biruit multe cetăți și a nimicit pe regii pămîntului. Și a trecut pînă la marginile pămîntului, a luat prăzi de la neamuri multe și a fost supus pămîntul înaintea lui. Și s-a înălțat și s-a ridicat inima lui și a adunat putere și oștire foarte tare. Și a stăpînit țări și neamuri și tirani și i-au fost birnici. *Și după aceasta a căzut la pat și a înțeles că i se apropie moartea.*"[2]

---

[1] O expunere liberă a concepției lui Nietzsche. (*N. ed.*)

[2] Cartea întîi a Macabeilor, 1, 1–5. (*N. ed.*)

Este oare puterea, neputincioasă în fața morții, o adevărată putere? Posedă oare frumusețe un cadavru în descompunere? Vechiul exponent al puterii și frumuseții a murit și s-a prefăcut în pulbere în același mod ca și cea mai neputincioasă și hidoasă creatură, iar proaspătul adorator al puterii și frumuseții s-a transformat de viu într-un cadavru care gîndește. De ce oare primul nu a fost salvat de puterea și frumusețea lui, iar cel de al doilea — de cultul său pentru putere și frumusețe? Și cine să adore o divinitate, incapabilă să-și salveze atît exponenții cît și adoratorii?

În ultimele sale scrieri, sărmanul Nietzsche și-a radicalizat ideile într-o polemică virulentă împotriva creștinismului. Nivelul lui de înțelegere, relevat cu acest prilej, este atît de scăzut încît ne evocă mai curînd pe libercugetătorii francezi din secolul al XVIII-lea, decît pe savanții germani contemporani lui. Atribuind creștinismul clasei de jos, el nici măcar nu înregistrează acel fapt simplu că de la bun început evanghelia nu a fost considerată ca propovăduirea unei revolte îndoielnice, ci ca vestire îmbucurătoare a *mîntuirii* sigure, și că forța religiei noi stă în faptul întemeierii ei de către „întîiul născut din morți" [1] care a înviat și a asigurat viață veșnică discipolilor săi, neșovăitori în credința lor. Ce amestec au aici sclavii și paria? Ce importanță au clasele sociale cînd e vorba de moarte și înviere? Oare „stăpînii" nu mor? Oare aristocratul și dictatorul Sulla, faraonul sirian Antioh și regele iudeilor Irod n-au fost mîncați de viermi? Religia mîntuirii nu aparține numai sclavilor și „ciandalilor"[2]; ea este religia tuturor, întrucît nevoia de mîntuire este generală. Înainte de a propovădui cu atîta înverșunare împotriva egalității, ar trebui să se înlăture principala cauză egalizatoare care este moartea.

În polemica sa împotriva creștinismului Nietzsche este uluitor de superficial și pretenția lui la rolul de „antihrist" ar fi fost extrem de ridicolă dacă nu ar fi sfîrșit atît de tragic[3].

Cultul puterii și frumuseții naturale nu se află în opoziție netă cu creștinismul și se suprimă prin el însuși, datorită propriei sale inconsistențe, fără intervenția acestuia. Departe de a nega puterea

---

[1] Coloseni, 1,18; Faptele Apostolilor, 26, 23. (*N. ed.*)

[2] O castă inferioară la hinduși. (*N. ed.*)

[3] După cum se știe, sărmanul scriitor, trecînd prin faza grandomaniei, a devenit debil mintal. (*N. a.*)

și frumusețea, creștinismul nu se poate împăca cu puterea unui muribund și cu frumusețea unui cadavru în putrefacție. Creștinismul nu a cultivat niciodată ostilitatea și disprețul față de putere, măreție și frumusețe *ca atare*; toate sufletele creștine, începînd cu cel dintîi, s-au bucurat doar că li s-a revelat izvorul nesecat a tot ce este cu adevărat puternic și frumos, a tot ce îi eliberează din robia puterii și măreției aparente ale forțelor primare neputincioase și monstruoase.[1] „*Mărește* sufletul meu pe Domnul. Și s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu Mîntuitorul meu... Că mi-a făcut mie *mărire Cel Puternic* și sfînt este numele Lui (...) *Făcut-a tăria* cu brațul Său, risipit-a pe cei mîndri în cugetul inimii lor. Coborît-a pe cei puternici de pe tronuri și a înălțat pe cei smeriți. Pe cei flămînzi i-a umplut de bunătăți și pe cei bogați i-a scos afară, deșerți."[2] Evident, este vorba numai de disprețul față de avuție și putere falsă; este clar că pentru cei smeriți care vor trebui înălțați după detronarea celor puternici, smerenia nu constituie un ideal absolut sau un scop final, ci doar o cale dreaptă necesară care duce la înălțimi inaccesibile pentru trufași.

Puterea și frumusețea sînd divine dar nu prin ele însele: există Divinitatea puternică și frumoasă a cărei putere nu slăbește, a cărei frumusețe nu moare, pentru că și puterea și frumusețea Ei sînt indisolubil legate de ordinea binelui.

Nimeni nu se închină în fața neputinței și urîțeniei, dar unii recunosc numai puterea și frumusețea determinate de bine care există veșnic și eliberează *cu adevărat* pe exponenții și adoratorii lor de puterea morții și a putrefacției; alții în schimb preamăresc puterea și frumusețea iluzorii, considerate în mod abstract. Dacă vederile celor dintîi pot învinge definitiv numai în viitor, vederile celor din urmă nu cîștigă nimic prin aceasta: ele sînt învinse deja pentru totdeauna, ele mor cu moartea fiecărui om în parte și sînt înmormîntate în toate cimitirele.

III

Pesimismul pseudofilozofilor și al sinucigașilor autentici ne convinge, fără voia noastră, că viața are un sens; cultul puterii și

[1] Galateni, 4, 9, Coloseni 2, 8 20. (*N. ed.*)

[2] Luca, 1, 46–47, 49, 51–53. (*N. ed.*)

al frumuseții ne sugerează implicit că acest sens nu este cuprins în formele abstracte ale acestora; puterea și frumusețea devin purtătoarele sensului numai în contextul dominației valorii de bine. Așadar, sensul vieții rezidă în binele ei, dar printr-o asemenea afirmație am lăsa deschisă posibilitatea unor erori în definirea a ceea ce constituie binele propriu-zis.

La prima vedere s-ar părea că există o metodă simplă și sigură de a evita orice eroare: dacă viața are un sens pozitiv, asta înseamnă că sensul s-a făcut singur simțit și ni se revelează continuu fără a aștepta să fie captat în definițiile noastre; nouă nu ne rămîne decît să ne resemnăm în fața lui, să-l acceptăm cu dragoste, să-i subordonăm existența și personalitatea noastră pe care, cu acest prilej, s-o putem conștientiza mai bine. Sensul universal al vieții sau legătura lăuntrică a unităților disparate cu marele întreg nu este rodul născocirii noastre, ci ne este dat din vechime. Din vechime ne sînt transmise formele de viață tradiționale: familia care ne leagă prezentul de trecut și viitor printr-o relație trăită; patria care ne deschide sufletul și îl umple cu sufletul neamului, cu legendele și speranțele sale; în fine, Biserica, izbăvindu-ne de orice constrîngere, prin asigurarea legăturii dintre viața personală și națională cu ceea ce este veșnic și absolut. Așadar nimic mai simplu! E de ajuns să trăiești ca toți ceilalți, să lărgești limitele propriului tău „eu" insignifiant, să „pui la inimă" treburile altuia, ale tuturor, să fii un bun familist, un zelos patriot, fiu credincios al bisericii, pentru a cunoaște realmente sensul pozitiv al vieții, fără să fii nevoit să-l cauți și să-i născocești definițiile. Într-o opinie de acest fel există doar un sîmbure de adevăr, dar întrucît lucrurile nu sînt atît de simple pe cît par, ea nu poate constitui punctul terminus.

Dacă sensul pozitiv al vieții transmis din vechime s-ar fi cristalizat într-o singură formă imuabilă, atunci, într-adevăr, n-am avea ce discuta, mintea noastră nu ar avea de dezlegat nici o enigmă, și numai în fața voinței noastre s-ar pune o problemă, aceea de a accepta sau respinge *necondiționat* ceea ce este dat tot atît de necondiționat. Sînt înclinat să cred că în această situație s-a aflat Duhul Sfînt, aducător de lumină, în prima zi a facerii lumii. Omul se află într-o situație mai puțin fatală, dar mai complexă prin semnificația ei. Știm că ipostazele istorice ale Binelui care ne sînt date

nu se prezintă într-un *tot unitar* în măsură să determine a le accepta sau a le respinge în bloc; mai știm în plus că aceste forme de viață nu au căzut pe negîndite din cer gata făcute, ci s-au cristalizat în timp și aici pe pămînt; știind că ele au fost supuse *devenirii*, nu avem nici un temei rațional să afirmăm că procesul devenirii lor s-a încheiat în toate privințele și că ceea ce ne este dat în clipa de față este desăvîrșit. Procesul fiind în curs de desfășurare, cine altul dacă nu noi trebuie să-l continuăm, așa cum au procedat înaintașii noștri: formele superioare de viață care reprezintă pentru noi o moștenire sfîntă din vechime nu s-au închegat de la sine, ci prin munca și gîndul oamenilor, prin eforturile lor intelectuale și prin sacrificiile lor. De vreme ce forma istorică a binelui etern nu este unică și imuabilă, multiplicitatea ei diversă impune o alegere, imposibilă fără capacitatea investigatoare a minții. Se pare că așa a orînduit Dumnezeu ca omul să nu aibă un sprijin din afară și nici liniște pentru mintea și conștiința lui: să vegheze în permanență și să se susțină în lume pe propriile lui picioare. „Ce este omul că-Ți amintești de el? Sau fiul omului că-l cercetezi pe el."[1] Credința ne interzice și ea să disprețuim în noi și în alții ceea ce însuși Dumnezeu respectă, și anume demnitatea lăuntrică, inestimabilă și de neînlocuit care este rațiunea și conștiința omului. Motiv pentru care Dumnezeu ne pomenește și ne vizitează. Cei care se fac vinovați de acest dispreț, încercînd să substituie criteriului lăuntric al adevărului un criteriu exterior, sînt pedepsiți, vai! cu eșecul inevitabil al propriilor lor tentative. Tocmai cei cu mintea lucidă, clară și consecventă, care nu se mulțumesc cu o frazeologie nebuloasă, coboară în linie dreaptă și cu o viteză impresionantă de la ceea ce este cert la ceea ce e îndoielnic, de la îndoielnic la fals, de la fals la absurd. Ni se spune că „Dumnezeu Își arată omului voința prin intermediul autorității Bisericii: singura Biserică adevărată este a noastră; cuvîntul ei este cuvîntul lui Dumnezeu; adevăratul reprezentant al Bisericii noastre este clerul nostru; deci cuvîntul lui este cuvîntul lui Dumnezeu; pentru fiecare om în parte adevăratul reprezentant al clerului este duhovnicul și de aceea orice chestiune legată de credință și conștiință trebuie, în ultimă instanță, să fie rezolvată de duhovnicul

[1] Psalmii, 8, 5. (*N. ed.*)

fiecăruia." Pare să fie clar şi simplu. E suficient să aranjăm lucrurile în aşa fel încît toţi duhovnicii să spună acelaşi lucru, adică să existe un singur duhovnic, omniprezent şi nemuritor. Altminteri divergenţele numeroşilor duhovnici pot da naştere părerii păcătoase că Dumnezeu se contrazice.

În realitate, dacă importanţa *acestui* purtător al autorităţii exterioare, fie el o persoană singulară, fie o instituţie, derivă exclusiv din poziţia lui oficială, atunci toate persoanele ocupînd aceeaşi poziţie au o autoritate egală care se suprimă graţie contrazicerii lor reciproce; dacă însă unul sau mai mulţi dintre ei sînt investiţi cu o autoritate preferenţială datorită încrederii mele în ei, asta înseamnă că eu sînt sursa şi creatorul autorităţii supreme pentru mine şi deci mă supun doar arbitrariului pe care îl confund cu sensul vieţii. La aceasta se ajunge în mod inevitabil dacă pentru raţiune se caută cu orice preţ un reazem din afară şi dacă sensul necondiţionat al vieţii este conceput ca fiind impus omului din *afară*. Cine vrea să identifice sensul vieţii cu autoritatea exterioară, acela sfîrşeşte prin a-l confunda cu absurditatea propriului său arbitrariu. Între om şi ceea ce constituie sensul vieţii lui nu trebuie să existe o relaţie formală, exterioară. Autoritatea exterioară este necesară ca un moment tranzitoriu şi nu poate fi permanentizată, acceptată ca o normă definitivă şi constantă. Eul omenesc se poate amplifica numai printr-o intimă relaţie sufletească reciprocă cu ceea ce este mai cuprinzător decît el, şi nu prin intermediul unei supuneri formale care în fond nu schimbă nimic.

IV

Deşi preexistent individului şi depăşindu-l, sensul pozitiv al vieţii nu poate fi acceptat din afară numai pe baza încrederii într-o autoritate exterioară, ca pe ceva deja constituit: el trebuie să fie înţeles şi apropriat chiar de om prin credinţa, raţiunea şi experienţa lui. Este o condiţie necesară a oricărei existenţe demne din punct de vedere moral. Cînd această *condiţie* subiectivă necesară vieţii bune şi conştiente este considerată drept esenţa şi scopul ei, se produce o nouă greşeală morală care rezidă în negarea tuturor formelor istorice de manifestare a binelui cu excepţia actelor şi stărilor morale interioare ale individului. Un asemenea *amorfism* moral sau *subiectivism* este direct opus propovăduirii zilnicei

smerenii ocrotitoare de care am vorbit mai sus. Se afirma cu acel prilej că viața și realitatea date sînt mai inteligente și mai bune decît omul, că formele istorice în care s-a cristalizat această viață sînt ca atare înțelepte și benefice, și că omului nu-i rămîne altceva decît să li se supună cu evlavie și să caute în ele normele necondiționate și autoritatea propriei existențe. Amorfismul moral reduce, dimpotrivă, totul la noi înșine, la conștiința de sine și activitatea noastră autonomă. Pentru noi există numai viața sufletească și sensul bun al vieții constă exclusiv în stările interioare ale fiecărui individ, în acțiunile și relațiile derivate din acestea în mod nemijlocit. Fiecare dintre noi este înzestrat de la natură cu un asemenea sens și bine lăuntric, dar ele se suprimă, se deformează și degenerează în absurd și rău datorită diverselor forme și instituții istorice cum ar fi statul, biserica și cultura în genere. Deschizîndu-le ochii la atari stări de lucruri, îi putem convinge ușor pe toți să renunțe la aceste distorsiuni catastrofale ale naturii umane, a căror expresie extremă sînt instituțiile represive, precum justiția, armata etc. Toate acestea subzistă grație înșelăciunii rău intenționate și violenței la care recurge o minoritate, dar mai ales datorită neînțelegerii și autoamăgirii majorității care apelează la tot felul de artificii (băutură, tutun etc.) pentru adormirea rațiunii și conștiinței. Oamenii încep deja să-și dea seama de caracterul eronat al viziunilor și acțiunilor lor, iar din clipa în care vor renunța la ele și își vor schimba comportamentul, toate relațiile umane păcătoase se vor suprima de la sine și orice rău va dispărea atunci cînd oamenii vor înceta să i se opună prin violență; sensul pozitiv ale vieții se va revela de la sine și se va înfăptui în masa pestriță a preadreptilor „rătăcitori".

Contestînd diversele instituții, amorfismul moral omite o instituție destul de importantă, aceea a morții, și numai grație acestei omiteri doctrina respectivă mai poate subzista. Căci evocarea morții îi va pune pe propovăduitorii amorfismului moral în fața următoarei dileme: fie să afirme că o dată cu desființarea armatei, justiției etc., oamenii vor înceta să moară; fie să afirme că sensul bun al vieții, incompatibil cu domnia politicii, este perfect compatibil cu împărăția morții. Doctrina amorfismului ajunge inevitabil la o asemenea dilemă, iar cele două afirmații sînt în egală măsură aberante. E clar că această teorie, trecînd sub tăcere

moartea, o poartă în sinea ei. Ea se erijează în restauratoarea adevăratului creştinism. Este însă de domeniul evidenței deopotrivă psihologice şi istorice faptul că în predicile evanghelice era prezentă ideea morții: predicile se bazau, în primul rînd, pe faptul împlinit al învierii unuia singur şi pe promisiunea garantată pentru viitor a învierii tuturor. Învierea generală duce la crearea formei perfecte pe care o îmbracă tot ce există, fiind în acelaşi timp expresia şi înfăptuirea maximă a sensului bun în întregul univers şi deci sfîrşitul şi scopul istoriei. Amorfismul moral care recunoaşte sensul bun al vieții, dar în acelaşi timp neagă toate formele ei obiective, trebuie să declare drept absurdă toată istoria lumii şi umanității care constă integral în crearea şi perfecționarea formelor vieții. Are sens negarea unei forme în favoarea alteia mai bune, desăvîrşite; dar ce înseamnă să negi toate formele în genere? Or, tocmai la această negare ar ajunge în mod logic viziunea antiistorică. Dacă sînt respinse necondiționat formele vieții sociale, politice şi religioase, elaborate în cursul istoriei umanității, atunci pe ce bază sînt recunoscute formele organice, elaborate de istoria naturii, de procesul universal a cărui prelungire directă şi indiscutabilă o constituie procesul istoric? De ce corpul meu fizic este mai real, mai rațional şi mai sacru decît corpul poporului meu? Se va spune că nici corpul şi nici sufletul poporului nu există defel, că organismul social colectiv este doar o metaforă pentru o simplă sumă de indivizi. Dezvoltînd această viziune pur mecanică, ajungem la concluzia că în realitate nu există un organism şi un suflet individual, ci doar diferite combinări de unități elementare de substanță, lipsite de orice determinare calitativă. Negarea de principiu a formei duce cu necesitate logică la renunțarea de a înțelege şi recunoaşte nu numai viața istorică şi organică, dar şi orice existență, dat fiind că numai neantul pur este inform şi absolut simplu.

V

Am indicat cele două erori etice opuse: doctrina autonegării personalității umane în fața formelor istorice de viață cărora li se atribuie valoarea de autoritate exterioară — doctrina supunerii pasive sau a chietismului cotidian — şi doctrina autoafirmării personalității umane în pofida oricăror forme istorice şi autorități —

doctrină care promovează informul și absența. Esența comună a acestor două viziuni direct opuse, punctele lor de convergență ne dezvăluie, fără îndoială, în ciuda opoziției lor, sursa erorilor etice în genere scutindu-ne de necesitatea examinării cazurilor particulare de fals moral, indefinite ca număr.

Cele două concepții opuse se suprapun în abordarea binelui sub raport *neesențial*, exclusiv în corelarea lui cu acte și atitudini care pot fi bune sau rele în funcție de motivul declanșării lor și de scopul urmărit. Cu alte cuvinte, o manifestare a binelui care poate deveni și un rău este pusă în locul Binelui însuși, iar condiționatul este luat drept necondiționat. Așa, de pildă, respectarea tradițiilor și datinilor populare ale neamului este un lucru bun sau o obligație morală în măsura în care aceste tradiții și datini exprimă binele sau conferă o anumită formă atitudinii mele *cuvenite* față de Dumnezeu, oameni și lume. Dacă însă această condiție va fi dată uitării, dacă obligația condiționată este considerată drept necondiționată, iar „interesul național" ia locul Adevărului lui Dumnezeu, atunci binele poate fi transformat în rău și în sursă a răului. De aici nu mai e decît un pas pînă la afirmația teribilă, făcută nu demult de un ministru francez după care „e mai bine să executăm douăzeci de nevinovați decît să atentăm (*porter atteinte*) la autoritatea unei instituții naționale". Un alt exemplu: în loc să arăt respectul cuvenit față de soborul episcopal sau față de o altă autoritate bisericească în calitate de organ real al comunității confesionale la care ader, mă supun acestuia în mod necondiționat, fără să intru în miezul problemei recunoscîndu-l *din capul locului* și luîndu-l *izolat* drept autoritate de netăgăduit, impusă din afară. Dar iată că acest conciliu ecumenic căruia m-am supus, s-a dovedit a fi „o gîlceavă de la Efes"[1] sau ceva de acest gen și ca urmare a supunerii mele excesive și nedorite de Dumnezeu față de expresia formală a presupusei Lui voințe m-am transformat eu însumi

[1] La Conciliul din Efes (anul 449) patriarhul Alexandriei, Dioscorios, a impus ca biserica să recunoască monofizismul — doctrină creștină potrivit căreia Iisus Hristos ar avea numai natură divină. La Conciliul ecumenic din Calcedon (451) doctrina monofizită a fost proclamată drept eretică. Adepții ei au refuzat să se supună hotărîrii conciliului și s-au constituit într-o biserică separată. (*N. ed.*)

subit într-un eretic îndărătnic. Din nou binele se transformă în rău. Al treilea exemplu: necontînd pe puritatea conștiinței și pe puterea rațiunii mele, mă încredințez cu conștiința și rațiunea mea unei persoane învestite cu autoritate sacră, renunțînd astfel la propria mea gîndire și voință. S-ar părea că mai bine nici că se poate, dar acest duhovnic, dovedindu-se a fi un lup în blană de oaie, îmi inoculează gînduri păgubitoare și reguli rele, ceea ce, din nou, transformă bunătatea relativă a smereniei, de cînd e considerată necondiționată, într-un rău.

Așa se întîmplă datorită reducerii greșite a Binelui însuși la una din manifestările lui, dar la aceeași situație se ajunge și prin eroarea opusă, cînd esența binelui este limitată prin simpla negare a formelor lui istorice de manifestare. În primul caz, astfel de forme și instituții sînt considerate absolut bune, ceea ce nu corespunde adevărului și generează răul; în cel de al doilea caz, aceste forme și instituții sînt negate în mod necondiționat, și deci considerate prin ele însele absolut rele, ceea ce iarăși nu corespunde adevărului și, în consecință, nu duce la nimic bun. Unii, de exemplu, afirmă că voința lui Dumnezeu ni se revelează *numai* prin persoana duhovnicului, alții cred că așa ceva *nu* se întîmplă niciodată și că voința supremă ni se revelează exclusiv și total în propria noastră conștiință. Nu este oare evident că în ambele cazuri lipsește voința *însăși* a lui Dumnezeu? În primul caz ea este substituită prin duhovnicie, iar în al doilea — prin eul care se autoafirmă. Ar părea lesne de înțeles faptul că odată recunoscută, voința lui Dumnezeu *nu trebuie* să fie legată, limitată și epuizată nici de noi, nici de duhovnic: ea poate fi și în noi și în el, dar în mod negreșit și necondiționat această voință nu se exprimă pentru noi decît prin atitudinea noastră binevoitoare și cuviincioasă, acordată la voința însăși, față de întreaga lume și, înainte de toate, față de duhovnic în numele a ceea ce reprezintă el. De asemenea, cînd unii spun că binele practic în viață rezidă în întregime în popor și stat, iar alții afirmă că acestea din urmă întruchipează falsul și răul, este evident că primii substituie chiar binele necondiționat prin manifestările lui condiționate sub forma poporului și a statului, iar cei din urmă condiționează binele însuși necondiționat de negarea de către ei a formelor lui istorice: în viziunea lor numai negația are un caracter necondiționat, iar binele

rămîne tributar acesteia. Este oare greu de înțeles că în acest domeniu adevăratul bine depinde numai de *atitudinea noastră dreaptă și binevoitoare față de popor și stat*, de conștientizarea faptului că le sîntem datori, de recunoașterea a tot ce au reprezentat și reprezintă, inclusiv a ce le lipsește pentru îndeplinirea integrală a rolului lor de întruchipări mijlocite ale binelui cuprins în umanitate? Dacă putem fi atît de drepți față de biserică, popor și stat și dacă prin această atitudine dreaptă putem ajunge la o desăvîrșire reciprocă, dacă le putem cunoaște și iubi cu adevărat dumnezeiește, atunci la ce bun să denaturăm acest sens, accesibil nouă, prin idolatrie sau, și mai rău, prin negări necondiționate? Pentru ce în loc de respectul cuvenit al formelor sacre care nu se desprind de conținut, dar nici nu se confundă cu el, am trece neapărat, succesiv, de la idolatrie la iconoclasm, iar de la aceasta din urmă la o nouă idolatrie încă și mai rea?

Pentru ce toate aceste denaturări vădite ale adevărului și deturnări vizibile de la drumul cel drept? Nu este oare clar ca lumina zilei că trebuie să acceptăm în mod necondiționat numai binele ca atare, în esența lui, și să negăm răul ca atare, în esența lui, iar restul să-l acceptăm sau negăm prin raportarea reală la această esență lăuntrică a binelui și a răului? Nu este clar că dacă binele există, el trebuie să aibă propriile sale atribute și determinări intrinseci care nu depind de nici o formă sau instituție istorică și cu atît mai puțin de negarea acestora?

Sensul moral al vieții este determinat, de la început pînă la sfîrșit, de binele însuși la care avem acces prin interioritatea conștiinței și rațiunii noastre în virtutea faptului că aceste forme *interiorizate* ale binelui s-au eliberat, datorită actelor morale, de sclavia pasiunilor și de caracterul limitat al egoismului colectiv și individual. Aici se află criteriul ultim al tuturor formelor și manifestărilor exterioare. „Nu știți oare — spune apostolul Pavel credincioșilor — că noi vom judeca pe îngeri?"[1] Or, dacă cerescul se supune judecății noastre, cu atît mai mult cele pămînțești se supun. Prin menirea și definiția sa, omul constituie forma lăuntrică *necondiționată* a binelui în calitate de conținut necondiționat — restul este relativ și condiționat. Binele ca atare nu este condiționat de nimic, el determină totul și se

[1] 1 Corinteni, 6, 3. (*N. ed.*)

realizează prin toate. Necondiționarea lui totală îi constituie *puritatea*; faptul că determină totul denotă *plenitudinea* lui, iar realizarea prin toate îi constituie *forța* sau eficacitatea.

Fără puritatea binelui, fără posibilitatea de a-l distinge net de rău în orice situație practică și de a spune „da" sau „nu" în fiecare caz în parte, viața ar fi lipsită cu desăvîrșire de caracter moral și demnitate; fără plenitudinea binelui, fără posibilitatea de a-l raporta la toate relațiile reale, de a-l justifica pentru fiecare și de a corecta totul prin el, viața ar fi unidimensională și precară; în fine, fără puterea binelui, fără posibilitatea ca el să triumfe definitiv pretutindeni, inclusiv asupra „vrăjmașului celui din urmă" — moartea[1] — viața ar fi stearpă.

Calitățile intrinseci ale binelui determină sarcina vitală a omului: sensul ei moral constă în slujirea Binelui pur, multilateral și atotputernic.

Pentru a fi demnă de obiectul său și de omul însuși, o asemenea slujire trebuie să fie *voluntară*, ceea ce nu este posibil fără trecerea ei prin filtrul conștiinței umane. Faptul de a o ajuta în acest proces și de a-i anticipa rezultatul final cade în sarcina filozofiei morale. Kant care a fundamentat-o *ca știință* s-a oprit la primul atribut de bază al binelui absolut și anume la puritatea lui care solicită din partea omului o voință formal-necondiționată sau autolegiuitoare, liberă de orice imixtiune empirică: binele pur trebuie ales pentru el însuși, orice altă motivație este nedemnă de el. Fără să repet afirmațiile kantiene valabile privind puritatea formală a voinței bune, am abordat cu precădere cel de al doilea atribut de bază al binelui — atoateunitatea lui, trecînd direct, fără să-l despart de celelalte două atribute (așa cum a procedat Kant în privința celui dintîi), la dezvoltarea conținutului rațional-conceptual al binelui atoateunitar pe baza datelor morale ale realității în care este cuprins. Se obține astfel plenitudinea normelor morale pentru toate relațiile practice principale ale vieții individuale și comunitare, evitîndu-se rezumarea la niște momente dialectice ale ideii abstracte (ca la Hegel) sau complicarea empirică a faptelor reale (ca la Herbert Spencer). Numai datorită acestei plenitudini binele se adevereşte în conștiința noastră și poate obține pentru noi puritatea și puterea sa de neînvins.

---

[1] 1 Corinteni, 15, 26. (*N. ed.*)

Introducere

Filozofia morală ca ştiinţă autonomă

I

Obiectul propriu-zis al filozofiei morale îl constituie conceptul de *bine*. Obiectivul acestei discipline filozofice vizează clasificarea întregului conţinut reflexiv al conceptului de bine pe care ni-l oferă raţiunea suscitată de experienţă şi, corelativ, răspunsul la întrebarea principială pentru noi privind conţinutul *imperativ* sau sensul vieţii noastre.

Fără îndoială, animalele superioare sînt înzestrate cu capacitatea de evaluare rudimentară a lucrurilor în sens pozitiv sau negativ, care se corelează cu diversele *senzaţii* de plăcut sau neplăcut, dar şi cu o *reprezentare* mai complexă a obiectului dorit sau nedorit; în procesul unei asemenea evaluări omul depăşeşte limitele senzaţiilor singulare şi ale reprezentărilor particulare pentru a se ridica la *noţiunea* sau ideea generală raţională de bine şi rău.

Mulţi contestă caracterul universal al acestei idei, dar numai dintr-o simplă neînţelegere. E drept, nu există mîrşăvie care să nu fi fost undeva şi cîndva luată drept bine; în acelaşi timp însă, nu există comunitate umană care să nu fi atribuit noţiunii sale de bine (oricare ar fi ea) semnificaţia de *normă* şi ideal[1] permanente şi universale. Un indian din tribul pieilor roşii care se simţea cu atît mai virtuos cu cît reuşea să scalpeze mai multe cranii vedea în aceasta binele şi vitejia nu numai pentru ziua respectivă, ci pentru

---

[1] În aceste consideraţii *preliminare* servind drept introducere în subiect, folosesc în mod deliberat ideea de bine în starea ei nediferenţiată iniţială, adică nu numai în sensul de demnitate a acţiunilor noastre, dar şi în acela de obiecte dorite întru posesie sau întrebuinţare („tot bunul lui" etc.). Unele doctrine neagă de fapt tocmai această deosebire, şi eu nu pot s-o explicitez dintr-odată, înainte de a da o lămurire filozofică. (*N. a.*)

întreaga viaţă şi nu numai pentru sine, ci pentru orice om cumsecade. Un eschimos care îşi percepe bunăstarea în rezervele cît mai mari de untură alterată provenită de la morse şi moruni conferă, fără îndoială, idealului său o semnificaţie general valabilă; el este sigur că ceea ce îi place lui este bine pentru toate timpurile şi toţi oamenii, inclusiv pentru lumea de apoi; dacă aude că nişte barbari consideră cu totul dezagreabilă această untură alterată, el nu crede că ei există sau le refuză atributul de oameni normali. La fel, atunci cînd faimosul hotentot afirma că e bine cînd *el* fură mai multe vaci şi e rău cînd ele *i se* fură, nu adopta, desigur, acest principiu etic pentru el, subînţelegînd că pentru *orice* om binele constă în furtul izbutit al avuţiei altuia, iar răul în pierderea avuţiei proprii.

Aşadar, chiar şi în cazul aplicării atît de imperfecte a ideii de bine se păstrează universalitatea ei formală, altfel zis, afirmarea ei ca normă constantă pentru toţi, deşi aici conţinutul acestei norme prezumtive (adică datele răspunsului la întrebarea: ce este binele?) nu corespunde pe deplin unei exigenţe formale avînd doar un caracter accidental, particular şi vulgar-material. Desigur, nici la cei mai înapoiaţi sălbatici reprezentările morale nu se rezumă la cranii scalpate ori la vaci furate: acelaşi irokez sau acelaşi hotentot sînt pudici în relaţiile sexuale, cunosc sentimentul de milă faţă de fiinţele apropiate, ştiu să se aplece în faţa superiorităţii altuia. Dar atîta timp cît astfel de manifestări incipiente ale adevăratei moralităţi coexistă cu unele comandamente sălbatice şi inumane sau chiar se situează pe planul al doilea, atîta timp cît ferocitatea este cotată mai sus decît pudoarea, iar rapacitatea mai sus decît compasiunea, ideea de bine, păstrînd universalitatea formei sale, este lipsită, trebuie să recunoaştem, de conţinutul ei real corespunzător.

Activitatea raţiunii care generează ideile este inerentă omului aşa cum orice funcţie organică este inerentă organismului. Nu se poate nega faptul că aparatul digestiv şi funcţionarea lui la animal îi sînt date din *născare*, dar nimeni nu înţelege acest lucru în sensul că animalul se naşte cu mîncarea în gură; în mod asemănător, omul se naşte nu cu idei gata formate, ci cu facultatea formată de a le conştientiza.

Dar aceeaşi conştiinţă raţională, graţie căreia omul se află mereu în posesia ideii generale de bine ca normă necondiţionată, în dezvoltarea ei ulterioară conferă treptat acestei idei formale

conținutul potrivit, încercînd să instituie exigențe și idealuri morale care ar fi, în esența lor, universale și necesare, ar exprima dezvoltarea proprie a ideii universale de bine și nu s-ar reduce la aplicarea ei exterioară la motive materiale improprii. Ajuns la un anumit grad de claritate, disociere și sistematicitate, acest proces al conștiinței umane prin care se elaborează conținutul autentic al moralei devine *filozofie morală* sau *etică* avînd în diverse sisteme și doctrine un grad diferit de completitudine și coerență.

II

Prin esența sa, filozofia morală este strîns legată de religie, iar prin modul de cunoaștere — de filozofia teoretică. Nu putem explica anticipat în ce constă această legătură, dar de pe acum putem și sîntem datori să arătăm în ce *nu* poate ea *consta*. Ea nu trebuie înfățișată ca o *dependență* unilaterală a eticii de religia pozitivă sau de filozofia speculativă: o asemenea dependență ar priva sfera morală de conținutul propriu și de semnificația ei autonomă. Teoria *totalei* dependențe a moralei și a filozofiei morale de principii *teoretice* cu caracter pozitiv-religios sau filozofic este larg răspîndită în diferite variante. Netemeinicia ei îmi este clară cu atît mai mult cu cît eu însumi, dacă nu am împărtășit-o întru totul, am fost foarte aproape de ea. Iată unele din rațiunile care m-au determinat să părăsesc acest punct de vedere: mă rezum la cele care pot fi înțelese înaintea expunerii filozofiei înseși.

„Numai adevărata religie — afirmă adversarii moralei independente — îi dă omului puterea de a înfăptui binele; dar întrucît toată valoarea binelui constă în înfăptuirea lui, etica, privită în afara religiei adevărate, își pierde orice semnificație." Nimeni nu pune la îndoială faptul că adevărata religie conferă adepților ei adevărați puterea de îndeplinire a binelui, dar că *numai* prin ea se obține această putere și că dincolo de ea înfăptuirea vreunui bine este imposibilă — o asemenea afirmație categorică, determinată, chipurile, de interesele supreme ale credinței, contrazice direct, de fapt, învățătura celui mai mare apărător al dreptului la credință — apostolul Pavel — care, după cum se știe, recunoștea că și păgînii pot înfăptui binele după legea naturală. „Căci — spune el — cînd păgînii care nu au lege, din fire fac ale legii, aceștia, neavînd legea,

îşi sînt loru-şi lege. Ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conştiinţei lor şi prin judecăţile lor, care îi învinovăţesc sau îi apără."[1]

Pentru a dobîndi, nu contează de unde, puterile întru îndeplinirea binelui, este necesar conceptul de bine; altminteri înfăptuirea lui nu va fi decît o acţiune mecanică. Opinia după care valoarea binelui constă numai în înfăptuirea lui este nedreaptă, căci importă şi *modul* de înfăptuire. Săvîrşirea automată, inconştientă a faptelor bune nu angajează demnitatea omului şi deci nu exprimă binele uman. Înfăptuirea *lui* este condiţionată în mod necesar de conştiinţă, iar conştiinţa binelui este posibilă şi în afara religiei adevărate — fapt dovedit atît de experienţa cotidiană cît şi de experienţa istorică pe care o confirmă mărturia reprodusă mai sus a apostolului Pavel, un mare apărător al credinţei.[2]

Mai departe: de vreme ce credinţa ne cere să recunoaştem că puterile pentru înfăptuirea binelui ne sînt date de Dumnezeu, ar fi, dimpotrivă, un mare păcat să-i limităm modurile de transmitere a acestora. Şi întrucît experienţa în acord cu Sfînta Scriptură ne demonstrează că sursa puterilor morale nu se epuizează cu religia *pozitivă* — sînt oameni care au conştiinţa binelui şi îl *înfăptuiesc* fără să adere la vreo religie —, nu rămîne decît să acceptăm acest adevăr şi din punct de vedere religios, adică să recunoaştem într-un anumit sens independenţa moralei în raport cu religia pozitivă şi cu filozofia morală[3].

---

[1] *Otan gar ethne ta me nomon ehonta physei ta tou nomou poie, outon nomon me chontes eautois nomos. oitines endeiknuntai to ergon tou nomou grapton en tais kapdiais auton, symmarthyrouses tes syneideseos kai metaxy allelon ton logismon kategorounton e kai appologoumenon* (Romani 2, 11–15). (*N. a.*)

[2] Cele spuse de apostol referitor la păgîni sînt valabile, fără îndoială, şi pentru acei oameni care, după apariţia creştinismului, nu l-au înţeles fie pe motiv că n-au auzit de el, fie pentru că le-a fost prezentat deformat. Înfăptuind binele, ei de asemenea acţionează conform legii naturale „scrise în inimile lor". (*N. a.*)

[3] Se înţelege că în acest caz se neagă dependenţa ca relaţie între două obiecte, în virtutea căreia unul este presupus de celălalt şi nu poate exista în afara lui. Etica nu se află într-o *atare* dependenţă generală de religia *pozitivă*. Asta-i tot ceea ce afirm deocamdată, fără să anticipez răspunsul la chestiunea privind relaţia lor reală sau interdependenţa lor *in concreto*.

La o concluzie similară ne conduce şi cea de a treia consideraţie. Oricît de mare ne-ar fi certitudinea în privinţa adevărului religiei noastre, nu avem voie să închidem ochii la faptul că există o mulţime de religii şi că fiecare din ele îşi atribuie în exclusivitate dreptul la adevăr. Or, acest fapt naşte în orice minte preocupată de adevăr nevoia de justificare obiectivă a credinţei noastre, adică înfăţişarea acelor temeiuri în favoarea ei care ar fi convingătoare nu numai pentru noi, ci şi pentru ceilalţi, iar în final — pentru toţi. Dar toate argumentele general valabile în favoarea adevărului religios se reduc la unul de bază — cel etic — care afirmă superioritatea morală a religiei noastre faţă de celelalte. Aşa se întîmplă şi în cazurile în care interesul moral este cu totul estompat de alte considerente. De pildă, în favoarea unei religii se poate invoca frumuseţea ritualului ei. Un asemenea argument nu trebuie subestimat: dacă trimişii cneazului Vladimir din Kiev[1] nu ar fi fost fascinaţi de frumuseţea ritualului grecesc din catedrala Sfînta Sofia, poate că Rusia nu ar fi acum ortodoxă. Dar oricît de însemnată ar fi latura estetică a religiei, se pune întrebarea: în ce ar putea consta propriu zis superioritatea valorii estetice a unui ritual faţă de altul? Nu este vorba, desigur, de o frumuseţe oarecare prin care se remarcă în genere ambianţa şi formele lui. Frumuseţea ca atare a formei (adică expresia sensibilă desăvîrşită a oricărui obiect) este proprie celor mai diferite fenomene: frumos este un balet, un spectacol cu artificii, frumoasă este o operă, frumos este un tablou care înfăţişează scene de război sau de dragoste. Introducerea în cultul religios a formelor de manifestare ale acestui gen de frumos, chiar şi într-un grad diminuat, este pe drept condamnată pe motivul că îi lezează adevărata demnitate. Aşadar, valoarea estetică a cultului nu rezidă în formele sensibile frumoase, ci în punerea frumuseţii lor în serviciul exprimării mai clare şi a întruchipării mai complete a conţinutului spiritual pro-

---

Cît priveşte aşa-zisa religie naturală sau raţională, acest concept s-a format pe terenul filozofiei morale şi în afara eticii nu are nici un sens, ceea ce se va demonstra la locul potrivit; în momentul de faţă am în vedere doar acea opinie, destul de răspîndită la noi în ultima vreme, după care viaţa morală este în întregime determinată de dogmele şi instituţiile religiei pozitive şi trebuie să le fie subordonată în mod necondiţionat. (*N. a.*)

[1] Sub domnia lui s-a produs creştinarea Rusiei (în anul 988). (*N. t.*)

priu religiei adevărate. În parte dogmatic, acest conţinut este preponderent de natură etică (în sens larg): sacralitatea lui Dumnezeu, iubirea Lui de oameni, gratitudinea oamenilor faţă de Tatăl Ceresc, fraternitatea între oameni — iată esenţa ideală care, odată întruchipată în personaje şi evenimente ale istoriei sfinte, se întrupează din nou, prin prisma acestui mediu sacral-istoric, în datini, simboluri, rugăciuni şi cîntări bisericeşti. Dacă unii pot resimţi influenţa esenţei spirituale doar prin concretizarea ei la nivelul cultului, alţii însă (şi odată cu dezvoltarea conştiinţei numărul acestora creşte) sînt în stare s-o aprehendeze în mod direct, ca doctrină; în acest caz latura morală a doctrinei religioase precumpăneşte din nou asupra celei dogmatice. Cu toată valabilitatea lor lăuntrică, dogmele metafizice ale creştinismului depăşesc, fără îndoială, nivelul raţiunii omului obişnuit şi de aceea ele nu pot servi şi nici nu au servit vreodată drept mijloace *iniţiale* pentru a convinge de adevărul credinţei noastre persoane care nu aderă la ea. Pentru a înţelege aceste dogme pe calea credinţei trebuie să fii creştin, iar pentru a pătrunde sensul lor în sferele reflecţiei elevate ale raţiunii trebuie să fii un filozof care se reclamă de la Platon sau Schelling. Prin urmare, această cale nu poate fi considerată accesibilă oricui şi pentru a convinge pe cineva care are o altă confesiune nu ne rămîne decît să-i arătăm superioritatea laturii morale a religiei noastre[1]. Într-adevăr, pe terenul îndreptăţirii practic-morale a credinţei se duc dispute nu numai între diferitele religii dar şi între ramificaţiile uneia şi aceleiaşi religii. Astfel, romano-catolicii invocă în favoarea lor cu predilecţie solidaritatea monolitică şi activitatea susţinută a clerului lor unit prin forţa moral-religioasă a monarhiei papale, evidenţiază influenţa morală de neînlocuit exercitată de clerul lor asupra maselor, rolul papei ca apărător universal al dreptăţii, ca judecător suprem şi pacificator, dar mai ales invocă numeroasele *acte de caritate* realizate în cadrul misiunilor lor în interior sau în exterior. La rîndu-le, protestanţii, care s-au despărţit iniţial de bi-

[1] Un critic, Dumnezeu să-l judece, a înţeles aceasta în sensul că aş fi afirmat că o adevărată religie este aceea la care aderă un număr mai mare de oameni buni. Să fi sugerat măcar, cu această ocazie, vreo metodă pentru o asemenea statistică morală! (*N. a.*)

serica catolică tocmai pe terenul teologiei *morale*, găsesc principala superioritate în elevația și puritatea morală a învățăturii lor care eliberează conștiința individuală de sub robia faptelor exterioare și a tot felul de datini, în opinia lor, absurde, și a practicilor abuzive. În fine, apologeții și polemiștii ortodocși în lupta împotriva creștinismului occidental fac uz de arma învinuirilor de ordin moral: el reproșează catolicismului vanitatea și setea de putere, tentativa de a atribui superiorului ierarhic ceea ce aparține atît lui Dumnezeu, cît și cezarului; ei critică ierarhia catolică pentru fanatism, atașament de lumesc, mercantilism, o fac responsabilă pentru păcatul general al persecuției ereticilor și necredincioșilor și apelează tot timpul (în consens cu protestanții) la cele trei capete de acuzare: inchiziția, indulgențele și morala iezuită, adăugînd (independent de protestanți) acestui cap de acuzare și păcatul fratricidului moral, care s-a exprimat prin legalizarea samavolnică (fără înștiințarea bisericii răsăritene) a datinilor locale din Occident. Învinuiri morale mai puțin pregnante dar tot atît de grave aduc polemiștii noștri confesiunii protestante: îi reproșează individualismul care suprimă integritatea morală reală a bisericii, o acuză de distrugerea uniunii armonioase nu numai între trecutul și prezentul bisericii istorice (prin negarea datinilor), ci și între fața ei vizibilă și cea invizibilă (prin renunțarea la rugăciunea pentru morți) etc.

Fără să fac incursiuni în domeniul teologiei și fără să dau vreun verdict în privința temeiniciei și utilității tuturor acestor polemici[1] vreau doar să atrag atenția asupra faptului că fiecare participant la dispută nu contestă principiile morale ale adversarului său, ci încearcă să profite de pe urma lor. Astfel, atunci cînd catolicii se laudă cu actele de caritate prin care s-ar remarca biserica lor, adversarii lor aparținînd bisericii protestante sau greco-ruse nu recurg la negarea caracterului benefic al carității, ci la afirmația că instituțiile catolice filantropice, servind scopurile politicii filocrate, se deformează, grație imixtiunilor străine, și își pierd într-o măsură mai mare sau mai mică probitatea morală. În riposta lor, catolicii nu vor susține că filocrația ca atare este bună și că

[1] Referitor la imputarea „fratricidului moral" vezi articolul meu *Evoluția dogmelor bisericești* în „Pravoslanoe obozrenie", 1885. (*N. a.*)

iubirea creştinească trebuie să fie subordonată politicii; din contra, ei vor contesta reproşul la adresa lor privind filocraţia şi vor dovedi că puterea nu reprezintă pentru ei un scop, ci un mijloc de îndeplinire a datoriei morale. Tot astfel, atunci cînd ortodocşii, laolaltă cu catolicii, reproşează protestantismului absenţa filiaţiei spirituale, neglijarea datinilor strămoşeşti, nici un protestant de bun simţ nu va spune că datinile trebuiesc dispreţuite ci, din contra, va demonstra că protestantismul constituie tocmai o revenire la cele mai autentice şi venerabile tradiţii ale creştinismului, purificat de elemente străine şi nocive.

Este limpede, aşadar, că cei doi adversari se află pe acelaşi teren moral (altfel nu ar fi fost posibilă disputa lor), au aceleaşi principii şi criterii morale indiscutabile, iar divergenţele vizează numai aplicarea lor. Neaparţinînd nici unui rit, aceste principii formează un fel de tribunal comun la care apelează toată lumea. Exponentul fiecărei părţi angajate în dispută spune, în esenţă, adversarului său următoarele: „Eu aplic mai bine şi mai corect decît tine acele principii morale de care vrei şi tu să te ţii, şi de aceea trebuie să recunoşti dreptatea mea şi să renunţi la greşelile tale". Aşadar, luate în sine, normele etice în egală măsură implicate în toate confesiunile, nu depind de deosebirile dintre acestea.

Dar tot atît de independentă se dovedeşte a fi etica şi în raport cu diferenţele religioase de mai mare anvergură. Cînd un misionar vrea să-l convingă pe un musulman sau pe un păgîn de superioritatea doctrinei morale creştine, el pleacă, desigur, de la supoziţia că normele morale ale conlocutorului său sînt (cel puţin într-o stare latentă, potenţială) identice cu propriile sale norme morale. De aici rezultă că normele comune creştinului şi păgînului (iar cel din urmă le are „scrise în inima lui"[1]) sînt în genere independente de religia pozitivă. Mai mult, întrucît în controversele lor toate religiile pozitive, inclusiv cea absolut autentică, apelează la normele morale generale pentru confirmarea drepturilor şi pretenţiilor lor, ele îşi recunosc subordonarea faţă de acestea, aşa cum în cazul procesului judiciar ambele părţi angajate, aceea care are dreptate şi aceea care nu o are, sînt în egală măsură supuse instanţei justiţiare, iar faptul că au apelat la ea denotă recunoaşterea acestui gen de supunere.

[1] Romani, 2, 15. (*N. ed.*)

III

Oare filozofia morală, avînd propriul său obiect (normele morale), independent de religiile pozitive (și chiar, într-un anumit sens, determinat în raport cu acestea), fiind, deci, de sine stătătoare prin această latură obiectuală sau reală, rămîne, sub raport formal — ca știință — subordonată filozofiei teoretice și mai ales acelui capitol care se ocupă de drepturile și limitele facultăților de cunoaștere? Trebuie spus că pornind la elaborarea filozofiei morale, rațiunea nu face altceva decît *să dezvolte*, pe terenul experienței, ideea de bine (sau, similar, actul inițial al conștiinței morale) care îi este inerentă, și de aceea ea nu iese din limitele propriului său domeniu. Aici, dacă e să ne exprimăm școlărește, *întrebuințarea* rațiunii este *imanentă* și, deci, nu depinde de soluționarea într-un fel sau altul a problemei privind cunoașterea (transcendentă) a lucrurilor în sine. Vorbind mai simplu, în cadrul filozofiei morale noi investigăm, prin excelență, atitudinea noastră lăuntrică față de propriile noastre acțiuni, adică ceea ce este *indiscutabil* accesibil cunoașterii noastre — acțiunile fiind produse de noi înșine —, și lăsăm la o parte o chestiune discutabilă, anume dacă putem sau nu cunoaște ceea ce se află în alte sfere ale existenței, independente de noi. Cuprinsul ideatic al moralei se cunoaște prin rațiunea care o produce (sub acest aspect) și de aceea cunoașterea în acest caz se suprapune cu obiectul său (*adecvat*), nelăsînd loc îndoielilor critice. Desfășurarea și rezultatele acestui proces mental au propria lor responsabilitate și nu implică nimic în afara condițiilor psihologice și logice generale ale oricărui demers intelectual. Fără a avea pretenția cunoașterii teoretice a unor esențe metafizice, oricare ar fi ele, etica nu participă, ca atare, la disputa dintre filozofia dogmatică și cea critică: prima afirmă realitatea și, deci, posibilitatea unei astfel de cunoașteri, cea de a doua, dimpotrivă, neagă posibilitatea acestei cunoașteri și, corelativ, realitatea.

În ciuda independenței formale generale a eticii față de filozofia teoretică, există două chestiuni metafizice a căror soluționare într-un anumit mod are, *poate*, o însemnătate vitală pentru însăși existența moralei.

Prima chestiune este următoarea. Punctul de plecare al oricărei gîndiri speculative îl constituie îndoiala asupra validității obiec-

tive a cunoaşterii noastre, adică asupra faptului dacă lucrurile sînt într-adevăr aşa cum le cunoaştem. Această îndoială duce în mod consecvent la îndoiala asupra însăşi existenţei *cunoscutului*, respectiv, a lumii şi a tot ce cuprinde ea. Lumea se compune din datele noastre senzoriale pe care raţiunea le unifică într-un tot coerent. Dar nu cumva aceste date sînt doar percepţiile noastre, iar coerenţa lucrurilor o datorăm gîndului nostru? Dacă însă e aşa, dacă întreaga lume nu este decît propria mea reprezentare, atunci toate fiinţele cu care mă aflu în relaţia practic-morală, toţi ceilalţi oameni (în afară de mine) care fac parte din această lume a reprezentării mele şi care constituie unul din obiectele cunoaşterii mele, se dovedesc şi ei a fi doar reprezentări ale mele. Or, tocmai prescripţiile morale (cel puţin în marea lor parte) determină atitudinea cuvenită faţă de alţi oameni, şi dacă presupunem că aceştia nu există, nu se vor transforma oare chiar prescripţiile morale în exigenţe irealizabile şi lipsite de obiect? Aşa s-ar întîmpla dacă inexistenţa tuturor fiinţelor ar putea constitui obiectul cunoaşterii valide, a cărei certitudine (în domeniul său) să echivaleze cu cea a prescripţiilor morale (în domeniul lor). Dacă, pe de o parte, conştiinţa, cu certitudinea inerentă ei, mă obligă la acţiuni morale asupra unor obiecte, şi, pe de altă parte, raţiunea teoretică demonstrează cu *egală certitudine*, în acelaşi timp, că aceste obiecte nu există defel, şi deci prescripţiile referitoare la ele sînt lipsite de sens —, cu alte cuvinte, dacă certitudinea practică ar fi subminată astfel de cea teoretică, *la fel de puternică*, şi certitudinea prescripţiei ar fi suprimată de cunoaşterea sigură a neîndeplinirii ei —, situaţia ar părea atunci fără ieşire. În realitate însă, nu are loc şi nu este cu putinţă o asemenea confruntare între cele două certitudini *egale*. Îndoiala asupra existenţei autonome a fiinţelor exterioare nu este acelaşi lucru cu certitudinea privind inexistenţa lor şi nu se va transforma niciodată în aşa ceva. Chiar dacă ar fi să admitem ca fiind ceva pe deplin demonstrat faptul că simţurile şi raţiunea depun mărturie falsă în favoarea existenţei altor fiinţe, din caracterul mincinos al mărturiilor lor ar deriva în mod logic numai îndoiala asupra acestor afirmaţii şi în nici un caz certitudinea că afirmaţiile contrare ar fi adevărate. Chiar dacă s-ar dovedi realmente că un anumit martor depune mărturie falsă asupra unei fapte la săvîrşirea căreia el practic nici măcar n-a asis-

tat, cine ar putea conchide de aici că fapta însăși nu a putut avea loc? Confirmarea ei poate fi făcută și de *alți* martori sau ea poate fi săvîrșită și fără nici un martor, rămînînd totuși o faptă. Simțurile și rațiunea ne spun că în afară de noi există și alți oameni; să presupunem însă că în urma cercetării s-a constatat că în această privință ne înșelăm, că acest mod de cunoaștere poate garanta doar existența obiectelor *în reprezentarea noastră* și nu existența lor autonomă de care, din acest motiv, începem să ne îndoim. Dar pentru a merge mai departe, înlocuind certitudinea anterioară asupra existenței ființelor din exterior nu numai cu îndoiala dar și cu certitudinea contrară în privința inexistenței lor, trebuie să presupunem că ceea ce nu este cuprins în sensibilitatea și rațiunea noastră cu adevărat, nu are nici o posibilitate de a exista. O asemenea presupunere însă este cu totul arbitrară, una pentru care nu dispunem nu numai de temeiuri logice dar nici de vreun motiv rațional.

Dacă în atitudinea noastră critică față de existența altor ființe putem merge dincolo de îndoială, soarta prescripțiilor morale nu ne va îngrijora, deoarece este evident că îndoiala teoretică nu are puterea să submineze certitudinea practic-morală. În plus, trebuie să reținem că în filozofie îndoiala critică nu constituie punctul terminus, fiind rezolvată într-un fel sau altul: fie prin deosebirea kantiană între fenomen și noumen (fenomen și „lucru în sine") în contextul căreia obiectele datoriei morale, private de existența proprie în calitate de fenomen, o recuperează cu prisosință în calitate de noumen; fie prin apariția noilor martori ai existenței exterioare, mai fideli decît senzațiile și rațiunea (*credința* nemijlocită la Jacobi, *voința* la Schopenhauer, care se anunță ca temei al existenței noastre, dar, prin analogie, și al existenței *altuia*); fie se găsesc noile demersuri ale unui alt tip de dogmatism speculativ mai profund, care reinstaurează semnificația obiectivă a întregii existențe (în filozofia lui Schelling, Hegel etc.).

Indiferent însă ce forță și importanță ar avea îndoiala critică asupra existenței ființelor exterioare, ea nu vizează decît *o latură* a sferei morale. Orice prescripție etică atinge obiectul acțiunii (săvîrșite de alte persoane) prin aspectul de exterioritate; fundamentul ei propriu se află totdeauna în interioritatea subiectului care acționează și nu este abordabil de nici o teorie, pozitivă sau negativă, a lumii exterioare. Cît privește latura exterioară a pre-

scripţiilor morale, care le leagă de obiect, ea ţine de domeniul dreptului şi nu de cel al moralei în sensul strict al termenului. Cu toate că, după cum se va demonstra la locul potrivit, dreptul depinde de morală şi nu poate fi despărţit de ea, aceasta nu ne împiedică să disociem în mod clar cele două sfere. Cînd una şi aceeaşi faptă, de pildă, uciderea, este condamnată la fel de către criminalist şi moralist, ei se situează de la început pe poziţii opuse şi, în consecinţă, adoptă un demers diferit al gîndirii, în ciuda faptului că amîndoi emit judecăţi asupra aceluiaşi complex de momente psihologice finalizate în actul material al uciderii şi în ciuda coincidenţei concluziilor lor. Pentru criminalist primează gravitatea faptului obiectiv al uciderii, adică a actului care încalcă dreptul altuia, şi îl califică pe făptaş drept membru anormal al societăţii. Pentru o deplină justificare a acestui calificativ devin importante şi anumite momente psihologice intime şi, înainte de toate, existenţa unei intenţii criminale, aşa zisul *animus*[1] al crimei, iar apoi toate celelalte condiţii subiective ale acţiunii, dar numai în strînsă legătură cauzală cu uciderea săvîrşită. Oricine ar fi manifestat pe tot parcursul vieţii sale ura şi pofta de crimă, atîta timp cît această stare de spirit rămîne o simplă stare sufletească a subiectului fără să se materializeze în fapta reală a uciderii sau în tentativa de a o face sau în acte de vătămare etc., acest subiect, cu toată ura sa infernală, nu reprezintă un caz de competenţa criminalistului ca atare. Situaţia se inversează din punct de vedere moral: cea mai neînsemnată pornire de mînie şi ură chiar fără să fie tradusă în faptă, sau exprimată verbal, constituie prin sine însăşi un subiect de judecare şi judecată etică, iar fapta uciderii, dimpotrivă, nu prezintă deloc un interes în latura sa materială, ci doar ca expresie a sentimentului de ură de maximă intensitate, care este prin sine însuşi condamnabil indiferent de gravitatea lui. Din punct de vedere juridic, suprimarea vieţii constituie o încălcare a dreptului sau un prejudiciu adus în mod nelegal victimei şi ordinii publice, dar din punct de vedere pur moral această faptă nu semnifică, prin ea însăşi, o pierdere, ba poate fi chiar un cîştig pentru cel ucis, — uciderea este un prejudiciu *incontestabil* numai pentru ucigaş —, avînd în vedere nu acţiunea, ci acea ultimă zvîcnire a urii care, ca

[1] spirit (lat). (*N. ed.*)

atare, este dăunătoare omului, lezîndu-i demnitatea în calitatea lui de ființă rațională. Desigur, uciderea este un rău (un păcat) mai mare decît o simplă izbucnire a urii și din perspectiva eticului, dar numai întrucît în primul caz ura trebuie să fie de o intensitate mai mare decît în cel de al doilea, și nu pentru că uciderea se situează în ordinea faptelor nocive, iar ura reprezintă un simplu simțămînt. Dacă cineva, pornind cu intenția clară de a-și înjunghia dușmanul, străpunge o păpușă, din punct de vedere moral el poate fi declarat ucigaș în toată puterea cuvîntului, deși nu a ucis pe nimeni și nu a violat dreptul personal al nimănui; din punct de vedere juridic însă tocmai *de aceea* un asemenea delict asupra unui obiect impropriu pentru crimă nu are nici o tangență cu uciderea, gestul soldîndu-se cu o vătămare neînsemnată a avutului străin.

Un idealism exacerbat care nu recunoaște decît realitatea stărilor interioare ale subiectului nu neagă totuși *deosebirile lor calitative* care exprimă grade diferite de activism ale *eului*. Deși și din acest punct de vedere faptele noastre, în ciuda caracterului fantomatic al obiectului lor, își păstrează de asemenea semnificația morală servind drept *indicatori* ai stărilor de spirit. Dacă, spre exemplu, sentimentul de ură sau de mînie indică, asemenea oricărei patimi, *pasivitatea* spiritului sau obediența lui față de exterioritatea efemeră, și în acest sens este amoral, atunci devine clar că gradul de amoralitate este aici direct proporțional cu gradul pasivității noastre. Cu cît patima este mai puternică cu atît mai mare este pasivitatea noastră indicată de ea. Iată de ce mînia împinsă pînă la omorul premeditat este mai amorală decît o iritare trecătoare care nu are nici o legătură cu efemeritatea teoretică a obiectelor. De altfel și în viziunea idealismului subiectiv faptele rele sînt mai imorale decît afectele nocive care nu ajung să fie traduse în fapte.

Se desprinde de aici o concluzie clară cu privire la problema în discuție. Dacă întregul univers nu ar fi decît visul meu, acest fapt s-ar răsfrînge catastrofal doar asupra laturii obiective a eticii, asupra deschiderii ei spre exterior (în sens larg) și nu asupra sferei ei lăuntrice; el ar submina interesul meu juridic, politic, social, filantropic, dar ar lăsa neatinse interesul meu individual-moral și obligațiile mele față de mine însumi. Nu m-aș fi îngrijit de respectarea drepturilor altuia, dar aș fi continuat să veghez asupra

propriei mele demnităţi. Neavînd o compasiune duioasă faţă de fantomele care mă înconjoară, m-aş abţine cu atît mai mult să nutresc pentru ele vreo pasiune dăunătoare sau ruşinoasă. Dacă ura faţă de omul viu este contrară demnităţii umane, cu atît este mai inadmisibilă ura faţă de o fantomă; dacă e ruşinos să-ţi fie frică de ceva existent, cu atît mai ruşinos este să te sperii de ceva inexistent; dacă tendinţa de înavuţire cu bunuri reale este considerată ruşinoasă şi contrară raţiunii, cu atît mai condamnabilă şi lipsită de sens este aceeaşi tendinţă în raport cu nălucirile propriei tale imaginaţii. Şi dincolo de orice idealism oniric, sîntem pătrunşi de remuşcări la trezire atunci cînd într-un vis banal săvîrşim o faptă imorală. Desigur, dacă visez că am ucis un om, la trezire mă ruşinez mai puţin de această faptă şi mai degrabă mă bucur că totul nu a fost decît un vis; dar de ura pe care am trăit-o în vis îmi este ruşine chiar în stare de veghe.

Corelînd aceste consideraţii cu cele spuse mai sus, ajungem la următoarea concluzie generală. În cadrul filozofiei teoretice (mai precis, al criticii cunoaşterii), relativ la obiectele moralei poate fi pusă în discuţie doar îndoiala asupra existenţei lor reale şi în nici un caz certitudinea inexistenţei lor; o asemenea îndoială, care îşi găseşte rezolvarea într-un fel sau altul în cadrul aceleiaşi filozofii, nu poate prevala asupra certitudinii pe care o atestă conştiinţa morală, dar chiar dacă ar exista certitudinea în privinţa inexistenţei altor fiinţe (ca obiecte ale acţiunii morale), acest lucru ar avea importanţă numai pentru latura obiectivă a eticii, propria ei sferă rămînînd nealterată. Fapt care garantează îndeajuns autonomia intrinsecă a filozofiei morale în raport cu critica cunoaşterii. Cel de al doilea aspect se referă la chestiunea metafizică a libertăţii de voinţă.

IV

Este larg răspîndită opinia potrivit căreia destinul conştiinţei morale depinde de modul de rezolvare a problemei referitoare la libertatea de voinţă. Chestiunea se rezumă la o alternativă: acţiunile noastre pot fi libere sau necesare. Apoi se afirmă că a doua soluţie proprie determinismului, care susţine că toate acţiunile şi stările noastre se petrec cu necesitate, ar face imposi-

bilă moralitatea umană și, în consecință, ar lipsi filozofia morală de orice sens. Dacă, se spune, omul nu este decît o rotiță într-un mecanism universal, atunci despre ce fel de acțiuni morale mai poate fi vorba? Toată forța unui atare argument se datorează însă identificării greșite a determinismului mecanicist cu determinismul în genere — o greșeală de care nici măcar Kant nu a fost scutit. Determinismul în genere susține doar faptul că tot ce se înfăptuiește, — deci orice acțiune umană —, este *determinat* (de unde și denumirea doctrinei) de *rațiuni suficiente*: în *lipsa* lor acțiunea nu *poate fi* efectuată, iar în *prezența* lor ea se efectuează cu *necesitate*. Imuabilă în formula ei generală, această necesitate se diversifică însă în funcție de domeniul de manifestare. În conformitate cu cele trei tipuri principale de necesitate privind fenomenele și acțiunile, distingem trei specii de determinism: 1) *mecanic*, care în absența celorlalte specii de determinism ar fi eliminat într-adevăr morala ca atare; 2) *psihologic*, care admite unele elemente ale moralității dar rămîne rezistent față de altele; 3) *ideatic-rațional*, care acoperă întregul sistem de exigențe morale în toată plenitudinea și puterea lor.

Incontestabil, necesitatea mecanică este proprie fenomenelor, dar afirmația cu privire la exclusivitatea ei derivă din spiritul metafizicii materialiste care tinde să reducă tot ceea ce există la o sumă de mișcări mecanice ale materiei. Ce pot avea însă în comun o asemenea viziune și convingerea potrivit căreia toate acțiunile săvîrșite au rațiuni suficiente, care le determină în mod necesar? Pentru a concepe omul ca pe o rotiță într-un mecanism universal, este nevoie să admitem cel puțin existența unui astfel de mecanism. În această privință filozofii deterministi sînt departe de a realiza un consens: mulți dintre ei consideră că lumea materială este doar reprezentarea mentală a unor ființe înzestrate cu spirit, precizînd că nu aceste ființe sînt determinate în mod mecanic de lucrurile reale, ci lucrurile aparente se dovedesc a fi condiționate de legile vieții interioare a ființelor dintre care facem parte și noi.

Să părăsim însă temporar acest punct de vedere metafizic și să ne limităm la o experiență comună: vom descoperi atunci un fapt incontestabil și anume existența necesității psihologice chiar în lumea animalelor, care nu este reductibilă la nici un mecanism.

Acțiunile animalelor[1] sînt determinate nu numai de stimuli exteriori, ci și de interioritatea lor, nu numai de impactul lucrurilor, ci și de mobiluri, adică de propriile lor reprezentări care, deși sînt provocate de lucruri exterioare (o ipoteză), se formează și funcționează în psihicul animalului numai conform cu natura sa. Desigur, nu este vorba aici de libertate, dar atunci cînd Kant încearcă să identifice necesitatea psihologică cu cea mecanică, greșeala lui iese la iveală și mai pregnant datorită unei comparații uimitor de prost alese. După spusele lui, capacitatea de a se îndemna la acțiune prin propriile reprezentări nu „ar fi în fond cu nimic mai bună decît libertatea unui dispozitiv care învîrte o frigare, care și el, dacă a fost odată întors, își execută mișcările de la sine.[2] Nu încape îndoială că nu numai Kant, căruia îi repugna atît de mult orice soi de hilozoism (animarea materiei), dar și un filozof al naturii cu cele mai poetice predispoziții nu va atribui unui obiect precum respectivul dispozitiv, facultatea de a declanșa propriile sale mișcări, iar cînd spunem că se mișcă singur, înțelegem doar că el continuă *singur* să se miște prin forța impulsului primit anterior; cuvîntul „singur" înseamnă aici „fără ajutorul unui alt motor din afară" (echivalent cu expresia franceză „tout seul"[3]) și nicidecum nu sugerează vreo implicare lăuntrică în mișcare a lucrului care se mișcă. Cînd spunem însă că un animal

---

[1] Într-un anumit sens, se poate vorbi, desigur, și despre plante, ba chiar despre diferite componente ale lumii anorganice, deoarece în natură nu există un mecanism pur sau un domeniu cu totul neînsuflețit, dar în aceste considerații preliminare mă străduiesc să rămîn în limitele a ceea ce este indiscutabil și pe înțelesul tuturor. Referitor la diferitele specii de cauzalitate sau la necesitate în contextul problemei libertății de voință, vezi în special *Grundprobleme der Ethik* și *Wille in der Natur* de Schopenhauer. Esența raționamentelor lui este reprodusă de mine în *Critica principiilor abstracte*, cap. X. (*N. a.*)

[2] I. Kant, *Critica rațiunii practice*, Editura științifică, București, 1972, p. 186. (*N. t.*)

[3] În limba polonă cuvîntul „sam" și-a păstrat doar sensul negativ — „unul fără alții" (derivatul *samotny* înseamnă „singuratic"). În limba rusă ca și în limbile germanice cuvîntul se poate folosi în ambele sensuri și dacă este întrebuințat în sens pozitiv (cauzalitatea lăuntrică) sensul negativ se subînțelege, dar și invers. Astfel, cuvîntul „samoucica" (autodi-

se mișcă singur, avem în vedere tocmai *implicarea* lui „personală" în efectuarea propriilor sale mișcări. Animalul fuge de dușman sau se năpustește asupra hranei nu pe motiv că astfel de mișcări i-au fost transmise din afară, ci pentru că în acea clipă el este cuprins de frică sau de dorința de a mînca. Desigur, asemenea stări psihice nu sînt expresii ale libertății de voință și ele nu generează mișcările corpului, ci doar declanșează mecanismele existente care sînt adaptate la anumite mișcări; caracteristica fundamentală care nu permite reducerea vieții la un mecanism rezidă în aceea că pentru interacțiunea normală a organismului animal cu mediul exterior acesta din urmă trebuie să fie proiectat în animal sub forma unor motive care îi determină mișcările conform propriului său simț al plăcutului sau neplăcutului. Prezența sau absența acestei facultăți de simțire care este strîns legată de celelalte două — facultatea dorinței și cea a reprezentării — altfel spus, prezența sau absența vieții psihice proprii constituie diferența cea mai substanțială posibilă, și dacă recunoaștem că un animal are o viață psihică în timp ce un agregat mecanic este lipsit de ea, atunci nu mai avem dreptul să le identificăm, așa cum procedează Kant[1].

Viața psihică, așa cum se manifestă ea la animale (și continuă la om) se diferențiază calitativ în funcție de diferite specii și genuri, ceea ce ne face să distingem, de exemplu, animale feroce și blînde, curajoase sau fricoase etc. Deși aceste calități nu sînt

---

dact) desemnează un om care s-a instruit de unul singur, fără ajutorul cuiva și, deci, este cauza propriei lui formații (ambele sensuri sînt prezente, ca și în cuvintele echivalente din limba germană: de exemplu, *Selbsterziehung*, sau englezescul *self-help*. Dar cînd spunem că dispozitivul se mișcă singur (*selbst, by itself alone*) este prezent sensul negativ care sugerează că în momentul dat nimic din afară nu împinge acest obiect, fără însă a înțelege că el este cauza propriei sale mișcări; din contra, această cauză este conținută în întregime în impulsul interior care nu depinde de el. (*N. a.*)

[1] Dreptul formal la îndoială în privința vieții psihice a *animalului* se poate întemeia doar pe ceea ce m-ar îndreptăți să mă îndoiesc de viața psihică a tuturor celorlalți *oameni* în afară de mine (vezi mai sus). O rezolvare corectă a acestei îndoieli pur teoretice nu este posibilă în cadrul eticii și nici nu o preocupă, constituind obiectivul gnoseologiei și al metafizicii. (*N. a.*)

percepute de animalele însești ca bune sau rele, oamenii le apreciază ca semne ale unei firi bune sau rele. Așadar, avem deja de-a face cu un anumit element moral, și întrucît experiența atestă posibilitatea de a dezvolta o fire bună și de a atenua sau corija o fire rea, se prefigurează astfel domeniul filozofei morale și obiectivul ei practic, în ciuda faptului că nu ne aflăm încă în sfera de acțiune a libertății de voință. Independența decisivă a eticii față de această problemă metafizică trebuie căutată, desigur, nu în domeniul vieții psihice, comune omului și animalului, ci în sfera moralității umane propriu-zise.

V

Așa cum în lumea animală necesității mecanice i se adaugă necesitatea psihologică fără s-o suprime pe cea dintîi dar și fără să se reducă la ea, tot astfel, în cazul omului, celor două necesități li se adaugă *necesitatea* rațional-ideatică sau *morală*. Esența ei constă în aceea că motivul sau rațiunea suficientă a faptelor umane, dincolo de reprezentările particulare și concrete care acționează asupra facultății de voință prin intermediul senzației de plăcere sau de neplăcere, poate fi și ideea rațională universală a binelui care acționează asupra voinței conștiente sub forma datoriei absolute sau a imperativului categoric (în terminologia kantiană). Mai simplu spus, omul poate face un bine nu numai din rațiuni mercantile, ba chiar în detrimentul lor, de dragul ideii însești de bine, din simplul respect față de datorie sau de legea morală. Iată punctul culminant al moralității care este însă perfect compatibil cu determinismul și nu reclamă așa-zisa libertate de voință. Cei care se opun acestui punct de vedere ar trebui mai întîi să elimine din mintea și limba omului termenul de „necesitate morală", căci el este o *contradictio in adjecto*, din moment ce morala este posibilă numai în condițiile unei opțiuni libere. Totuși, ideea exprimată prin acest termen este nu numai pe înțelesul oricui, dar derivă din fondul problemei. În principiu, necesitatea înseamnă o dependență totală a acțiunii (în sensul larg, de efect) față de rațiunea care o produce, motiv pentru care o numim „suficientă". Cînd aceasta din urmă se prezintă ca impuls fizic, ca pornire sufletească sau ca idee de bine, ni se revelează corespunzător necesitatea mecanică, psihologică sau morală. Așa cum

au existat încercări deșarte de a reduce psihologia la mecanică, există în prezent tentativa la fel de zadarnică de a reduce morala la psihologie, de a demonstra că adevăratele mobiluri ale acțiunilor umane țin exclusiv de resortul afectelor psihologice și nu de conștiința datoriei, că, în consecință, omul nu acționează niciodată numai sub imboldul conștiinței morale. Ceea ce este imposibil de dovedit, adevărat fiind doar faptul că ideea morală servește drept rațiune suficientă pentru acțiune numai în cazuri relativ rare. Acest lucru nu spune nimic, căci se știe că plantele și animalele reprezintă o cantitate neglijabilă în comparație cu lumea anorganică de pe întreg globul pămîntesc și totuși nimeni nu a ajuns la concluzia asupra inexistenței lor. Necesitatea morală este și ea doar o superbă floare ivită pe solul psihologic al umanității și, deci, cu atît mai prețioasă pentru filozofie.

Tot ceea ce este superior și desăvîrșit presupune, prin însăși existența sa, o anumită *eliberare* de inferior sau, mai exact, de dominarea lui totală. Capacitatea de a se angaja într-o acțiune prin intermediul reprezentărilor sau motivelor echivalează cu eliberarea de subordonarea totală față de impulsurile fizice: necesitatea psihologică este eliberarea de necesitatea mecanică. La fel, necesitatea morală, fără a înceta să fie o necesitate, este, în raport cu necesitatea psihologică inferioară, libertate. Omul capabil să se angajeze la o acțiune sub îndemnul ideii pure de bine sau al datoriei morale este liber în raport cu forța copleșitoare a afectelor și poate lupta cu succes chiar împotriva celor mai puternice dintre ele. Această *libertate rațională* nu are însă nimic comun cu așazisa libertate de voință al cărei sens exact rezidă în aceea că voința se determină prin sine însăși sau, după expresia fericită a lui Duns Scott „nimic în afară de voința însăși nu cauzează actul vrerii în voință" (*nihil aliud a voluntate causat actum volendi in voluntate*). Nu spun că o asemenea libertate de voință nu ar exista, țin doar să subliniez ca ea lipsește în acțiunile morale. În cadrul lor voința este supusă determinării, iar factorul determinant îl constituie ideea de bine sau legea morală, universală și necesară, care nu depinde de voință nici prin conținutul său și nici prin originea sa. Dar poate însuși actul de acceptare sau neacceptare a legii morale ca temei al voinței depinde numai de aceasta din urmă, motiv pentru care una și aceeași idee de bine este acceptată ca mobil sufi-

cient al acţiunii de unele persoane, iar de altele nu este. Trebuie precizat, în primul rînd, că una şi aceeaşi idee are pentru persoane diferite grade diferite de claritate şi plenitudine — fapt care explică în parte diferenţa în ordinea acţiunii pe care o generează; în al doilea rînd, această diferenţă se datorează sensibilităţii inegale a persoanelor respective la o motivaţie morală în genere. Orice cauzalitate sau necesitate reclamă însă o receptivitate *specială* a obiectelor date la impulsuri sau îndemnuri de un anumit gen. O lovitură a tacului care pune în mişcare bila de biliard nu produce nici un efect asupra razei de soare; otava faţă de care cerbul resimte o atracţie irezistibilă nu constituie, de regulă, un stimulent pentru apetitul unei pisici. Dacă insensibilitatea razei de soare la loviturile tacului sau repulsia unui carnivor faţă de hrana vegetală sînt considerate manifestări ale voinţei libere, atunci trebuie să socotim drept arbitrare şi faptele bune sau rele ale omului — ceea ce ar antrena doar o confuzie terminologică inutilă.

Pentru ca ideea de bine sub formă de datorie să capete forţa raţiunii suficiente sau a motivului, este nevoie de întrunirea a doi factori: claritatea şi plenitudinea suficientă a acestei idei în conştiinţă şi dezvoltarea suficientă a sensibilităţii morale a subiectului. Contrar opiniilor exprimate în cadrul unor doctrine etice unilaterale, este evident că numai prezenţa unuia dintre aceşti doi factori nu conduce la declanşarea acţiunii morale. Să ilustrăm cu un exemplu biblic: deşi străbunul Avraam avea o sensibilitate morală superioară, hotărîrea lui de a-şi sacrifica fiul[1] se datora insuficientei sale înţelegeri a ceea ce cuprinde ideea de bine; el sesiza perfect forma imperativă a legii morale, ca expresie a voinţei supreme, şi o accepta în mod necondiţionat, dar îi lipsea conceptul de bine sau ceea ce poate fi obiect al voinţei lui Dumnezeu. Iată o dovadă clară a faptului că filozofia morală poate fi utilă şi pentru cei preadrepţi. Însuşi textul biblic estimează decizia lui Avraam sub două raporturi diferite: 1) sub raportul spiritului religios de abnegaţie nemărginită care i-a adus străbunului şi descendenţilor săi o înaltă binecuvîntare şi 2) sub raportul reprezentării indiferentismului principial al voinţei lui Dumnezeu — o reprezentare atît de greşită şi de periculoasă încît a fost nevoie de intervenţia Celui de Sus pentru a împiedica îndeplinirea

[1] Facerea, 22, 1–13. (*N. ed.*)

deciziei luate (aici nu este cazul să mă refer la legătura istorică a evenimentului descris cu obscuritatea păgînă și nici la legăturile lui tainice cu lumina creștină). În contrast cu Avraam, profetul Varlaam, avînd un suflet pervertit dar și deplina cunoaștere a datoriei, preferă prescripțiilor voinței supreme darurile regale pentru a se hotărî să arunce blestemul asupra poporului lui Dumnezeu.

Dacă motivul moral este deficitar în raport cu unul sau altul din cei doi factori menționați, el nici nu funcționează; dacă însă este suficient în ambele sensuri, el funcționează în mod imperios ca orice altă cauză. Să presupunem că accept să îndeplinesc legea morală fără nici o ingerință din afară, numai de dragul ei și din respect pentru ea, dar această capacitate de a respecta legea morală atît de dezinteresat și mai presus de orice constituie o virtute a mea și nu are nimic arbitrar, iar activitatea care rezultă, avînd un caracter *liber* și rațional, se supune total *necesității* morale și nu poate fi nicidecum arbitrară sau întîmplătoare. Ea este liberă în mod relativ, adică este eliberată de necesitatea inferioară — mecanică și psihologică — nu însă și de necesitatea interioară supremă a Binelui absolut. Morala și filozofia morală se bazează integral pe libertatea rațională sau pe necesitatea morală și exclud din sfera lor libertatea irațională, necondiționată sau liberul arbitru.

Pentru ca ideea de bine să poată determina cu deplină *necesitate* interioară opțiunea conștientă a omului în favoarea *sa*, pentru ca această opțiune să fie *suficient* de motivată, este necesar ca ideea de bine să fie dezvoltată în mod adecvat și să se înfățișeze voinței cu tot arsenalul ei — sarcină ce-i revine, în fapt, filozofiei morale. Așadar, nu numai că etica este compatibilă cu determinismul, dar chiar condiționează, prin ea însăși, relevarea superioară a necesității. Cînd un om cu un profil moral elevat își subordonează pe deplin conștient voința ideii de bine pe care o cunoaște sub toate aspectele și asupra căreia a meditat pînă la capăt, devine clar pentru oricine că într-o atare subordonare față de legea morală nu există nimic arbitrar, ea fiind perfect necesară.

Și totuși libertatea necondiționată a opțiunii există, dar ea trebuie căutată nu în autodeterminarea morală și nici în acte ale rațiunii practice, așa cum a făcut-o Kant, ci exact la polul opus al interiorității. Deocamdată pot explica *parțial* despre ce este vorba doar printr-o singură sugestie. După cum s-a remarcat, binele nu

poate fi un obiect nemijlocit al opțiunii arbitrare. Propria lui superioritate, întrunind condițiile de cunoaștere corespunzătoare și de sensibilitate din partea subiectului, reprezintă o rațiune suficientă pentru a fi preferat unui principiu opus, arbitrariul fiind exclus cu desăvîrșire. Opțiunea mea pentru bine se datorează nu vrerii mele, ci faptului că el este pozitiv și că eu sînt în stare să-l apreciez la justa lui valoare. Dar cum se explică gestul opus — atunci cînd resping binele și aleg răul? Oare numai pentru că nu știu ce este răul și că din greșeală îl confund cu binele — așa cum susține cunoscuta doctrină etică? Este imposibil de dovedit că *dintotdeauna* se întîmplă astfel. Dacă cunoașterea suficientă a binelui dublată de sensibilitatea suficient de dezvoltată determină *cu necesitate* voința noastră morală, mai rămîne încă o întrebare: receptivitatea mai mare la rău decît la bine este doar un fapt al naturii sau depinde și de voință care, în lipsa unor temeiuri raționale ce ar îndruma-o spre rău (căci este potrivnic rațiunii să te supui răului și nu binelui), poate, într-adevăr, să fie propria cauză finală a autodeterminării sale? Întrucît din partea ființei raționale nu există nici un motiv obiectiv pentru îmbrățișarea răului ca atare, voința poate opta pentru el numai în mod arbitrar, bineînțeles, în condițiile unei atitudini pe deplin conștiente, căci în cazul unei stări semiconștiente opțiunea se datorează unei judecăți eronate. Binele mă determină să optez în favoarea lui prin însăși nelimitarea existenței sale și grație conținutului său pozitiv; această opțiune este așadar, determinată *în mod infinit* și se efectuează cu necesitate absolută excluzînd *orice* arbitrariu; în cazul opțiunii în favoarea răului, dimpotrivă, nu există nici o rațiune și necesitate cu putere de determinare, și deci totul este absolut arbitrar. Întrebarea se pune tocmai astfel: poate o ființă rațională, cunoscînd binele în toate particularitățile sale, să fie atît de insensibilă față de el încît să-l respingă în mod necondiționat și irevocabil, și să accepte răul? O asemenea insensibilitate față de binele perfect cunoscut ar avea într-adevăr ceva irațional și numai un atare act irațional ar corespunde noțiunii corect definite de libertate necondiționată a voinței sau de arbitrar. Nu avem dreptul să negăm *a priori* posibilitatea unui asemenea act. Căutarea argumentelor pozitive „pro" sau „contra" poate fi întreprinsă numai în tenebrele metafizicii. În orice caz, înainte de a ne întreba dacă există o asemenea ființă care, cunoscînd ce este binele, îl respinge

și îi preferă răul, trebuie să ne lămurim noi înșine asupra cuprinsului ideii de bine și a implicațiilor sale. Este tocmai sarcina filozofiei morale care din acest punct de vedere se implică în problema metafizică a libertății de voință (în cazul dezbaterii ei pertinente), dar nu-i este subordonată nicidecum[1]. Înainte de orice metafizică, putem și trebuie să știm ce anume consideră rațiunea noastră drept bine în natura omului și cum dezvoltă și amplifică ea acest bine natural conferindu-i valoarea de perfecțiune morală integrală.

[1] Analizei speciale a chestiunii privind libertatea de voință îi voi consacra o mare parte din *filozofia mea teoretică* (proiectul unei lucrări de filozofia moralei a rămas neîmplinit — *N. ed.*). Deocamdată este suficient să arătăm că filozofia morală, ca doctrină a binelui, are propriul său conținut, deoarece binele rămîne ca atare indiferent dacă îl abordăm ca obiect al opțiunii libere sau ca motiv determinînd în mod imperios acțiunile ființei raționale și morale. În capitolele următoare ale cărții de față, prin libertate umană, libertate a persoanei voi subînțelege mereu fie libertatea morală care este un *fapt* etic, fie libertatea civică înțeleasă ca un *postulat* etic, fără să mai revin la libertatea necondiționată de opțiune care este o *chestiune* pur metafizică. (*N. a.*)

Partea întîi

BINELE ŞI NATURA UMANĂ

Capitolul I

Datele primare ale moralității

I

Orice doctrină etică, indiferent de forța ei persuasivă lăuntrică sau de prestigiul exterior, ar rămîne fragilă și sterilă dacă nu și-ar găsi un reazem solid în însăși natura morală a omului. Dincolo de deosebirile de grad în ceea ce privește dezvoltarea spirituală a omenirii din trecut și din prezent, dincolo de devierile individuale și de influența crescîndă a rasei, climei și condițiilor istorice, există totuși o bază ireductibilă a moralității general-umane pe care trebuie să se înalțe orice edificiu semnificativ din domeniul eticii. Recunoașterea acestui adevăr nu depinde în nici un fel de viziunea metafizică sau științifică asupra originii omului. Produs al unui șir întreg de modificări intervenite în organismul animal sau operă nemijlocită a unui act creator suprem, natura umană există cu toate trăsăturile ei distincte printre care un loc însemnat îl dețin cele morale.

Caracterul specific al psihicului uman este recunoscut și de celebrul reprezentant al transformismului[1] în perspectiva științelor naturii. „În această privință, deosebirea (dintre om și toate celelalte animale) se dovedește a fi, neîndoielnic, foarte mare — spune Ch. Darwin — chiar comparînd psihicul celui mai sălbatic om care nu știe să numere decît pînă la patru și nu folosește noțiuni abstracte pentru desemnarea obiectelor și afectelor cu psihicul maimuței superior organizate. Deosebirea ar fi rămas însă tot atît de mare chiar dacă am fi reușit să înnobilăm și să civilizăm unele specii de maimuțe în aceeași măsură în care s-a reușit acest lucru cu cîinele în raport cu strămoșii lui — lupul și șacalul. Băștinașii din Țara de Foc aparțin rasei celei mai puțin dezvoltate

[1] Denumirea veche a evoluționismului. (*N. ed.*)

şi totuşi trei dintre ei, care se aflau împreună cu mine pe corabia *Beagle*, nu încetau să mă uimească cît de mult ajunseseră să semene cu englezii prin structura lor psihică şi printr-o serie de aptitudini spirituale după cîţiva ani petrecuţi în Anglia unde învăţaseră puţin limba engleză."[1]

Mai departe Darwin declară că împărtăşeşte fără rezerve opinia unor scriitori conform căreia cea mai mare deosebire între om şi celelalte animale rezidă în simţul moral[2] care, din punctul lui de vedere, este înnăscut şi nu dobîndit[3].

Animat de intenţia (în anumite limite legitimă) de a umple o distanţă „enormă", după aprecierea lui, cu verigi intermediare, Darwin comite o greşeală esenţială. Moralităţii primare de ansamblu a omului el îi atribuie un caracter *social* apropiind-o astfel de instinctele sociale ale animalelor. După el, morala individuală sau personală nu are decît o importanţă secundară, fiind un produs tîrziu al dezvoltării istorice. Pentru sălbatici, afirmă el, există numai acele virtuţi care sînt trebuincioase comunităţii lor[4]. O asemenea opinie poate fi respinsă totuşi prin invocarea unui fapt simplu şi îndeobşte cunoscut.

Există un simţ lipsit de orice trebuinţă socială pe care nu-l posedă animalele superior organizate, dar care se manifestă clar la cele mai subdezvoltate specii umane. În virtutea acestui simţ, un om, oricît de sălbatic şi neevoluat ar fi, *se ruşinează*, adică socoteşte ruşinos şi ascunde acel act fiziologic care nu numai că îi satisface propria pornire şi nevoie, dar în plus este util şi necesar pentru perpetuarea speciei. Direct legată de acest lucru este şi dorinţa de a-şi ascunde goliciunea, fapt ce a stimulat invenţia *veşmîntului* chiar şi la acei sălbatici care, dacă e să judecăm după climă şi simplitatea modului lor de trai, nici nu au nevoie de el.

Acest act moral îl deosebeşte în mod tranşant pe om de celelalte animale la care nu găsim nici umbră de ceva asemănător. Însuşi Darwin care încerca să ne convingă asupra religiozităţii cîinilor nu-şi propunea să caute la vreun animal semne de pudoare. Într-adevăr, nici

---

[1] *Originea omului şi selecţia sexuală*. Începutul cap. II (în versiunea germană a lui V. Karus). (*N. a.*)

[2] *Ibidem*, începutul cap. III. (*N. a.*)

[3] *Ibidem*, obiecţia la adresa lui Mille. (*N. a.*)

[4] Ch. Darwin, *op. cit.* (despre virtuţi sociale). (*N. a.*)

animalele domestice superior înzestrate și îndelung dresate nu constituie o excepție, nemaivorbind de specii aflate pe o treaptă inferioară a evoluției. Renumit prin noblețea sa, calul i-a oferit profetului biblic o imagine potrivită pentru a caracteriza tinerii depravați din rîndurile aristocrației decăzute din Ierusalim[1]; dîrzul dulău este proslăvit din vechime și pe drept ca un reprezentant tipic al nerușinării fără margini, iar la o făptură mai dezvoltată (printre animalele sălbatice) — maimuța — cinismul neîngrădit se manifestă cu o deosebită pregnanță tocmai datorită asemănării ei fizice cu omul, a minții ei extrem de mobile și a temperamentului nestăpînit.

Lipsiți de posibilitatea confirmării pudorii la animale, naturaliștii de o anume orientare se văd constrînși a o contesta și la om. Nedescoperind animale pudice, Darwin vorbește despre popoarele primitive lipsite de pudoare[2]. De la cel care a făcut ocolul lumii pe corabia Beagle era de așteptat să aducă niște dovezi pozitive și certe, demne de un martor ocular. În locul lor el se limitează la observații sumare și nefondate care nu conving pe nimeni. Nu numai niște sălbatici dar chiar și popoare cu un orizont cultural încă din vremurile biblice și homerice pot apărea în ochii noștri drept impudice pe singurul motiv că simțul pudorii pe care cu siguranță îl aveau nu se exprima totdeauna la fel și nu reacționa la aceleași împrejurări de viață la care sîntem noi sensibili. De altfel, în această privință nu este nevoie să evocăm vremuri apuse și locuri îndepărtate, căci oamenii din jurul nostru care aparțin altor straturi sociale socotesc adesea permis ceea ce pe noi ne face să ne rușinăm, dar nimeni n-ar îndrăzni să afirme că le lipsește simțul pudorii. Cu atît mai puțin sîntem îndreptățiți a trage concluzii generale pe baza acelor cazuri de obtuzitate morală, cunoscute din cronicile judiciare. Printre oameni se nasc uneori monștri fără cap, și totuși această parte a corpului rămîne un atribut esențial al omului.

---

[1] Ieremia, 5, 8. (*N. ed.*)

[2] Cînd este vorba despre sălbatici, chiar savanții serioși manifestă uneori o superficialitate de neînțeles. O mostră curioasă am întîlnit recent în scrierile antropologului Broca care afirmă că băștinașii insulelor Andaman umblă goi, căci, explică el, nu poate trece drept haină un brîu îngust cu o bucată de piele legată de el. Cred că am avea mai multe motive să nu atribuim semnificația esențială de veșmînt smochingului european. (*N. a.*)

În favoarea tezei sale privind absenţa la om a unui simţ originar al pudorii, Darwin invocă obiceiurile religioase ale strămoşilor, în particular, cultul falusului. Acest fapt esenţial vine mai curînd s-o contrazică. Evident, necuviinţa deliberată, tensionată şi ridicată la rang de principiu religios, presupune existenţa sentimentului de ruşine. Acest lucru seamănă cu sacrificiul de copii adus zeilor, sacrificare care nu atestă lipsa sentimentului de dragoste şi de milă la părinţii lor; sensul principal al acestor jertfe constă tocmai în sacrificarea copiilor *iubiţi:* dacă ceea ce se sacrifica nu ar fi fost scump pentru cel care sacrifica, jertfa nu ar mai fi avut nici o valoare, adică nu ar fi fost o jertfă. (Abia mai tîrziu, o dată cu slăbirea sentimentului religios, această condiţie esenţială a oricărei jertfiri nu a mai fost respectată, fiind *substituită* prin diferite simboluri). În lipsa sentimentului de ruşine şi de milă nu se poate întemeia nici o religie, fie şi cea mai rudimentară. Dacă religia autentică implică natura morală a omului, religia falsă, la rîndu-i, o presupune tocmai prin faptul de a-i cere să fie distorsionată. Cu o asemenea distorsiune reală şi amoralitate pozitivă erau alimentate şi întreţinute acele puteri demonice care constituiau obiectul cultelor sîngeroase şi desfrînate ale păgînismului arhaic. Oare aceste religii revendicau doar o simplă şi firească împlinire a unui atare act fiziologic? Nicidecum! Aici avem de-a face cu un desfrîu potenţial, cu violarea tuturor limitelor impuse de natură, de societate şi de conştiinţa morală. Caracterul religios al unor asemenea frenezii atestă importanţa excepţională a chestiunii în discuţie, căci dacă totul s-ar limita la o necuviinţă firească, atunci de unde această tensiune, această perversitate şi acest misticism? Desigur, Darwin n-ar fi fost nevoit să recurgă la atît de nereuşite dovezi indirecte în sprijinul teoriei sale, dacă ar fi putut invoca fapte reale care să ateste măcar rudimente ale pudorii la animale. Astfel de fapte nu există şi de aceea pudoarea rămîne, fără îndoială, chiar şi din punct de vedere empiric, un atribut distinct al omului oarecum exterior lui.

II

De fapt, simţul pudorii (în sens radical) îl deosebeşte pe om de natura inferioară, întrucît nici un alt animal nu-l posedă, iar la om el apare din vremuri imemorabile şi continuă să se dezvolte.

Prin însuși conținutul său, acest fenomen are o semnificație și mai profundă. Simțul pudorii nu este numai o trăsătură a speciei, una care îl detașează pe om (văzut din afară) de restul lumii animale; în acest caz, însuși omul se desprinde de întreaga natură materială — nu numai de cea exterioară ci și de a sa proprie. Ruşinîndu-se de propriile sale porniri naturale și de funcțiile propriului său organism, omul dovedește că nu este numai *această* ființă materială naturală, ci și altceva de ordin superior. Cel care se ruşinează se desprinde în chiar actul psihic al ruşinii de obiectul ei: natura materială însă nu se schimbă, și nu-și poate fi sieși exterioară — aşadar atunci cînd mă ruşinez de propria mea natură materială dovedesc astfel că nu sînt identic cu ea. Tocmai în acel moment cînd omul se află sub incidența procesului natural, și se confundă cu el, se evidențiază brusc particularitatea lui distinctivă și autonomia lui interioară, izvorînd amîndouă din simțul ruşinii prin intermediul căruia omul se raportează la viața materială ca la ceva străin care nu trebuie să-l stăpînească.

De aceea chiar în cazul existenței unor dovezi de pudoare sexuală la animale, ele nu ar fi însemnat decît anticiparea primelor semne ale naturii *umane*, căci oricum este limpede că, ruşinîndu-se de natura sa animală, o ființă dovedește *astfel* că este și altceva decît animal. Nimeni dintre cei care au crezut că măgarul lui Varlaam vorbește nu a contestat, din acest motiv, faptul că darul vorbirii raționale îl deosebește pe om de celelalte animale. O importanță și mai radicală în acest sens o are pudoarea sexuală la om.

Acest fapt fundamental al antropologiei și istoriei care a trecut neobservat sau a fost omis în mod intenționat în cartea corifeului științei moderne, fusese remarcat de o manieră inspirată cu trei mii de ani în urmă într-o carte de un prestigiu și mai mare: „Atunci li s-au deschis ochii la amîndoi (în momentul păcătuirii) și au cunoscut că erau goi și au cusut frunze de smochin și și-au făcut acoperăminte. Iar cînd au auzit glasul Domnului Dumnezeu... s-au ascuns Adam și femeia lui de fața Domnului Dumnezeu printre pomii raiului. Și a strigat Domnul Dumnezeu pe Adam, și i-a zis: «Adame, *unde ești*?» Răspuns-a: «Am auzit glasul Tău în rai și m-am temut căci sînt gol și m-am ascuns». Și i-a zis Dumnezeu: «Cine ți-a spus că ești gol?»"[1] În momentul căderii în păcat, din străfundurile

[1] Facerea, 3, 7–11. (*N. ed.*)

sufletului omului răsună glasul suprem care întreabă: unde eşti? unde este demnitatea ta? Omule, tu, care eşti stăpînul naturii şi întruchiparea lui Dumnezeu, mai exişti încă? Şi răspunsul nu întîrzie: am auzit glasul Domnului, m-am speriat de starea mea neliniştită şi de dezvăluirea naturii mele inferioare: *îmi este ruşine, deci exist* nu numai fizic, ci şi moral; mă ruşinez de animalitatea mea, deci mai exist şi ca om.

Prin lucrarea asupra fiinţei sale şi prin punerea ei la încercare, omul dobîndeşte conştiinţa morală de sine. Doctrina materialistă ar încerca în zadar să dea un răspuns satisfăcător, din punctul ei de vedere, la întrebarea pusă omului atît de demult : cine ţi-a spus că eşti gol?

Semnificaţia primordială şi autonomă a simţului pudorii ar fi anulată dacă s-ar găsi o legătură între acest fapt moral şi vreun folos material pentru individ sau specie în lupta pentru existenţă. În acest caz pudoarea ar putea fi interpretată ca una din manifestările instinctului de autoconservare animală — individuală sau colectivă. Dar tocmai o asemenea legătură este cu neputinţă de găsit.

Atitudinea de ruşine faţă de actele sexuale poate părea utilă pentru individ sau specie, deoarece pune la adăpost această funcţie importantă a organismului de eventualele excese. Supuse instinctelor, animalele nu cunosc nici un fel de exces care ar fi dăunătoare autoconservării lor ; omul însă poate fi predispus la ele datorită caracterului pronunţat al conştiinţei individuale şi voinţei sale puternice; pentru a le contracara pe cele mai nocive, la om se dezvoltă, pe bazele comune ale selecţiei naturale, o frînă utilă — simţul pudorii. Raţionamentul de mai sus nu este decît în aparenţă fundamentat. El conţine o contradicţie internă. Dacă şi cel mai important şi puternic instinct de autoconservare la om se dovedeşte a fi neputincios în lupta contra excesele nocive, de unde atîta forţă la noul instinct derivat, cel al pudorii? Or, dacă semnalele instinctive ale simţului pudorii nu au o putere suficientă asupra omului (cum şi este de fapt), asta înseamnă că acest simţ este lipsit de orice utilitate specială şi nu poate fi explicat din punct de vedere utilitar-materialist. În loc să se contrapună excese şi încălcării normelor fireşti, el devine un prilej în plus de încălcare a lor, altfel spus, complică inutil lucrurile. La aceasta se mai adaugă un alt argument care subminează şi el viziunea utili-

taristă asupra simțului pudorii. Se știe că acest simț se manifestă în gradul cel mai înalt înainte de declanșarea actului sexual; glasul rațiunii este mai articulat și mai sesizabil la *virginibus puerisque*[1], prin urmare dacă ar fi avut o eficiență practică, el ar fi făcut imposibil actul însuși pe care era menit să-l protejeze de excese. De unde rezultă că dacă simțul pudorii ar fi avut o semnificație practică, el nu ar fi fost numai inutil, dar și păgubitor atît pentru individ, cît și pentru specia umană. De vreme ce glasul rațiunii nu are într-adevăr nici o utilitate practică chiar și în momentul culminant al manifestării sale, la ce eficiență ulterioară ne mai putem aștepta din partea lui? Cînd se manifestă rușinea, excesele *încă* nu au loc, iar cînd se manifestă excesele, nu *mai* funcționează rușinea. Un om normal este și așa destul de ferit de excesele nocive prin simpla senzație a nevoii satisfăcute, iar un om anormal sau cu instincte degenerate nu se remarcă mai deloc prin simțul pudorii. Așadar, din punct de vedere utilitar, acolo unde rușinea ar putea fi utilă, ea lipsește, iar acolo unde este prezentă, nu este nevoie de ea.

În realitate, simțul pudorii este stîrnit nu de exercițiul excesiv al funcției organice respective, ci de simpla ei dezvăluire: însuși fenomenul natural este perceput ca rușinos. În acest caz posibila manifestare a instinctului de autoconservare capătă o semnificație cu totul aparte. Aici se pune sub protecție nu starea de satisfacție organică a subiectului, ci demnitatea lui supremă de om, sau — mai corect — ea nu este pusă la adăpost ci *dă dovadă* că se mai păstrează încă în adîncul ființei umane. Orice manifestare puternică a vieții materiale organice provoacă o reacție din partea spiritului care reamintește conștiinței individuale că omul nu este doar un fapt al naturii și nu trebuie să fie o unealtă pasivă în realizarea scopurilor ei vitale. Dar ea nu este decît o *reamintire* a cărei valorificare sau nevalorificare depinde de voința personală. După cum s-a spus, un atare simț moral nu are o acțiune reală directă și, dacă îndemnurile lui rămîn fără ecou, rușinea însăși se diminuează treptat pînă la dispariția totală.

Devine astfel evident că informațiile privind lipsa de pudoare la unii indivizi sau la unele triburi întregi, chiar dacă ar fi exacte, au

[1] Fete și băieți (lat.). (*N. t.*)

o altă semnificaţie decît aceea care li se atribuie. Neruşinarea evidentă a unor persoane, ca şi presupusa indecenţă a unor popoare întregi, semnifică doar faptul că în astfel de cazuri particulare spiritualitatea omului, care-l situează deasupra naturii materiale, nu s-a relevat încă sau este deja pierdută, că acea persoană sau acel grup de oameni fie că nu au depăşit încă starea de animalitate, fie că au revenit din nou la ea. Dar această stare animalică moştenită sau dobîndită a unor oameni poate oare anula sau slăbi însemnătatea demnităţii umane exprimate în mod vădit la marea majoritate a oamenilor prin simţul pudorii — simţ cu desăvîrşire necunoscut nici unui animal? Faptul că pruncii sau muţii sînt, aidoma animalelor, fiinţe necuvîntătoare, nu diminuează defel importanţa limbii ca expresie a raţionalităţii specifice, pur umane care nu este proprie celorlalte vieţuitoare.

III

Independent de orice opinie privind originea empirică a simţului de ruşine la om, acest simţ are o importanţă principială prin aceea că determină atitudinea etică a omului faţă de natura materială. Omul se ruşinează de faptul că ea a pus stăpînire pe el (mai ales în privinţa manifestării ei de bază) şi, prin aceasta, devine conştient de propria lui independenţă şi demnitate supremă în raport cu ea, în virtutea cărora el trebuie să fie cel care s-o stăpînească şi nu invers.

Pe lîngă acest principal simţ moral, în natura omului există un altul din care izvorăşte o atitudine etică nu faţă de principiul material inferior al vieţii din fiecare om, ci faţă de ceilalţi oameni şi fiinţe vii asemănătoare — am în vedere sentimentul de *milă*[1]. În principiu, datorită acestui simţ un subiect resimte în mod adecvat suferinţa sau nevoia altuia, o împărtăşeşte, manifestîndu-şi astfel într-o măsură sau alta solidaritatea cu ceilalţi. Nici un gînditor sau savant de marcă nu neagă caracterul primordial, înnăscut al acestui sentiment moral din simplul motiv că, spre deosebire de simţul pudorii, el este propriu (într-o formă incipientă) mai multor specii

[1] Întrebuinţez cel mai simplu cuvînt, deşi în literatură acelaşi lucru este desemnat prin termenul de „simpatie" sau de „compasiune". (*N. a.*)

de animale[1] și deci nu poate fi considerat din nici un punct de vedere drept un produs tîrziu al progresului uman. Așadar, dacă omul lipsit de rușine reprezintă un caz de revenire la o stare de animalitate, omul nemilos se situează și mai jos de aceasta.

Legătura strînsă între sentimentul milei și instinctele sociale ale animalelor și ale omului nu este pusă la îndoială dată fiind însăși esența acestui sentiment, și totuși el reprezintă, la bază, o stare morală individuală care nu se suprapune nici măcar cu relațiile sociale ale animalelor. Dacă singurul motiv al simpatiei ar fi nevoia organismului social, atunci fiecare ființă ar trăi acest sentiment numai față de cei care aparțin aceluiași întreg social. Așa se întîmplă de obicei, dar nu totdeauna, mai ales în cazul animalelor superioare. Sînt îndeobște cunoscute multiple cazuri de duioasă[2] dragoste a diferitelor animale (atît sălbatice cît și domestice) față de alte specii, uneori aparținînd unor grupuri zoologice foarte îndepărtate. De aceea pare extrem de bizară afirmația nefondată a lui Darwin după care sentimentul de simpatie la popoarele primitive s-ar extinde doar asupra membrilor aceleiași societăți închise. Desigur, și la popoarele civilizate majoritatea oamenilor își manifestă adevărata simpatie cu preferință față de membrii familiei sau ai cercului lor, dar la toate popoarele sentimentul moral individual poate depăși — ceea ce se realizează din vechime — nu numai acest cadru restrîns, ci și orice altă barieră empirică. A accepta fără rezerve ideea lui Darwin, chiar și numai referitor la triburile primitive, înseamnă a admite că membrii lor nu se ridică nici măcar la acea înălțime morală care este accesibilă unor cîini, unor maimuțe sau chiar unor lei[3].

---

[1] Exemple abundente referitoare la acest subiect se găsesc în diferite lucrări de zoologie descriptivă (vezi mai ales Brehm *Viața animalelor*) și în literatura axată pe problematica psihologiei animalelor, care în ultima vreme este amplu dezvoltată. (*N. a.*)

[2] În sens pur psihologic (dincolo de raporturile sexuale sau estetice), dragostea reprezintă un sentiment înrădăcinat și constant de milă sau de simpatie. Cu mult înaintea lui Schopenhauer, poporul rus a identificat în limba sa aceste noțiuni: „a avea milă" este în viziunea lui identic cu „a iubi". Nu era nevoie să ajungem chiar pînă aici, dar faptul că dragostea, ca un sentiment moral, se manifestă în plan subiectiv sub formă de milă nu poate suscita obiecții serioase. (*N. a.*)

[3] Se înțelege de la sine că astfel de cazuri pot fi constatate la animalele

Sentimentul de simpatie este capabil de dezvoltare şi de amplificare, baza lui primordială rămînînd însă identică pentru toate vieţuitoarele. În lumea animalelor ca şi în cea a oamenilor, prima treaptă a oricărei solidarităţi radicale o constituie dragostea părintească (mai ales cea maternă). Tocmai această rădăcină simplă care generează un întreg complex de relaţii sociale interne şi externe dezvăluie cu toată claritatea faptul că sentimentul de milă reprezintă esenţa individual-psihologică a raportului etic. Căci nu există o altă stare sufletească prin care se poate manifesta solidaritatea primordială a unei mame cu odraslele ei neputincioase, total dependente de ea.

IV

Sentimentul de ruşine şi sentimentul de milă inerente omului determină în mod decisiv atitudinea noastră etică pe de o parte, faţă de propria noastră natură materială, şi pe de altă parte, faţă de toate celelalte fiinţe vii. Atunci cînd omul este ruşinos şi milos el se comportă moral „faţă de sine şi de aproapele său" (conform terminologiei tradiţionale); neruşinarea şi cruzimea, din contra, subminează radical caracterul moral al comportamentului său. În afară de aceste două sentimente de bază există la noi un al treilea sentiment, reductibil la cele menţionate dar în aceeaşi măsură primordial, care determină atitudinea morală a omului nu faţă de stratul inferior al propriei sale naturi şi nici faţă de lumea semenilor săi, ci în raport cu ceva aparte avînd pentru el o valoare *supremă* — acel ceva faţă de care el, neputînd manifesta un sentiment de *ruşine* sau de *milă*, este obligat să nutrească *veneraţie*. Acest sentiment de *veneraţie* (de evlavie sau de pietate, *pietas*) sau de reverenţă (*reverentia*) faţă de principiul *suprem* stă la baza religiei şi a ordinii religioase în viaţă; abstras prin gîndirea filozofică din ipostazele sale istorice, el constituie aşa-zisa „religie naturală"). Caracterul primordial sau înnăscut al acestui sentiment nu poate fi contestat din aceleaşi raţiuni care fac imposibilă negarea, la modul serios, a caracterului nativ propriu sentimentului nostru de milă sau de simpatie: aidoma celui din urmă, senti-

---

sălbatice aflate în captivitate. De altfel, nu este exclus ca trezirea acestor sentimente de simpatie să aibă loc tocmai în starea de captivitate. (*N. a.*)

mentul de veneraţie se regăseşte într-o formă rudimentară şi la animale. Ar fi absurd să căutăm la ele religia în accepţiunea noastră, dar acel sentiment elementar pe care religia s-a sprijinit dintotdeauna în sufletul omului — tocmai sentimentul de veneraţie evlavioasă faţă de ceva suprem — se naşte şi la alte creaturi fără să fie conştientizat de ele. În acest sens se poate accepta justeţea următoarelor consideraţii.

„Sentimentul de devoţiune religioasă este extrem de complex, fiind compus din dragoste, supunere totală faţă de ceva suprem şi tainic, din puternicul sentiment de dependenţă, frică, reverenţă, gratitudine pentru bunurile din trecut, speranţă într-o bunăstare viitoare şi, poate, din multe alte elemente. Nici o fiinţă nu ar putea trăi o reverberaţie sufletească atît de complexă dacă facultăţile ei mentale şi morale nu ar fi atins un nivel relativ ridicat de dezvoltare. Şi totuşi observăm ceva asemănător cu această stare sufletească în dragostea cîinelui pentru stăpînul său, care se asociază cu o totală supunere, cu o oarecare frică şi, poate, cu un alt gen de simţămînt. Toate gesturile unui cîine care, după o absenţă relativ scurtă, se întoarce la stăpînul său (la fel ca şi cele ale maimuţei cînd se întoarce la paznicul îndrăgit), se deosebesc considerabil de comportamentul faţă de semenii lor. În acest din urmă caz manifestarea de bucurie este mai diminuată şi în orice mişcare se resimte sentimentul de egalitate."[1]

Reprezentantul transformismului naturalist recunoaşte astfel că atitudinea cvasi-religioasă a cîinelui sau a maimuţei faţă de o fiinţă superioară lor conţine, pe lîngă frică şi interes, un element moral care se deosebeşte fundamental de sentimentul de simpatie manifestat în raport cu semenii lor. Tocmai acest sentiment specific faţă de ceea ce este suprem îl numesc veneraţie şi dacă recunoaştem existenţa lui la cîini şi la maimuţe, cu atît ar părea mai ciudat să nu-l admitem la om şi să punem originea religiei exclusiv pe seama fricii şi interesului. Nu se poate nega contribuţia acestor simţăminte inferioare la constituirea şi dezvoltarea religiei, dar substratul ei cel mai adînc îl formează totuşi un sentiment distinct, cu caracter moral şi religios, de dragoste evlavioasă a omului faţă de ceea ce îi este superior.

---

[1] Darwin, *Idem*, finalul capitolului II. În pasajul de mai sus el se referă la aspectul intelectual al religiei recunoscînd existenţa cauzei invizibile sau a unor cauze generatoare de fenomene excepţionale. Ceea ce, după opinia lui, se întîmplă şi la animale. (*N. a.*)

V

Principalele sentimente de *ruşine*, de *milă* şi de *veneraţie* epuizează sfera relaţiilor morale posibile ale omului cu ceea ce îi este inferior, egal şi superior. *Dominarea* senzualităţii fizice, *solidaritatea* cu fiinţele vii şi *supunerea* lăuntrică voluntară faţă de principiul suprauman — iată fundamentele perene, de nezdruncinat ale vieţii morale a umanităţii. În procesul istoric se schimbă gradul dominării, profunzimea şi amploarea solidarităţii, plenitudinea supunerii lăuntrice în direcţia unei mai mari perfecţiuni, dar principiul fiecăreia din cele trei sfere rămîne acelaşi.

Toate celelalte fenomene ale vieţii morale, aşa-zisele virtuţi pot fi înfăţişate drept modificări ale acestor trei fundamente sau ca efect al conlucrării lor şi cu latura intelectuală a omului. De exemplu, *bărbăţia* sau *curajul* nu este altceva decît o formă superficială, exterioară de manifestare a aceluiaşi principiu de sublimare, de dominare a laturii materiale, inferioare din natura noastră — principiu care se exprimă mai profund şi mai semnificativ prin sentimentul ruşinii. În forma sa principală de trăire, ruşinea îl situează pe om deasupra instinctului animal de autoconservare a *speciei*, în timp ce bărbăţia îl situează deasupra unui alt instinct animal — cel al autoconservării *personale*. Aceste două variante ale aceluiaşi principiu moral se deosebesc însă nu numai după obiect şi sferă de aplicare, ci şi sub un alt aspect mai profund. Prin esenţa sa, sentimentul de ruşine implică o judecată de reprobare la adresa obiectului său: ceea ce mă face să mă ruşinez, se anunţă drept necuviincios, blamabil prin declanşarea însăşi a sentimentului meu de ruşine. Bărbăţia sau fapta curajoasă, din contra, poate exprima pur şi simplu o trăsătură de caracter a fiinţei respective şi nu implică în sine dezaprobarea a ceea ce i se opune. De aceea curajul este propriu şi animalelor, fără să aibă la ele o semnificaţie morală. La unele din ele funcţia dezvoltată şi amplificată a nutriţiei şi procurării hranei se transformă într-un instinct prădalnic şi distructiv care uneori prevalează asupra instinctului de autoconservare. Tocmai în această precumpănire a unui instinct natural asupra altuia rezidă curajul unui animal. Prezenţa sau absenţa lui nu reprezintă decît un fapt natural care nu implică nici o apreciere de sine. Nimănui nu-i trece prin cap să afirme că un iepure sau o găină se ruşinează de frica lor, aşa cum nu se ruşinează nici ani-

malele curajoase cînd li se întîmplă să tragă cîte o spaimă, dar nici nu se mîndresc cu propriile lor fapte de curaj. Curajul ca atare are şi la om acelaşi caracter, dar în virtutea superiorităţii naturii noastre şi a participării reflexivităţii această calitate dobîndeşte un sens nou care o leagă de rădăcina moralităţii umane, cuprinsă în sentimentul de ruşine. Bărbăţia este percepută de om nu numai ca o dominare a instinctului prădalnic, ci ca o facultate a spiritului de a se ridica deasupra instinctului de autoconservare; totodată, prezenţa acestei puteri spirituale se identifică cu virtutea, iar absenţa ei este sancţionată ca drept ceva *ruşinos*. Astfel, înrudirea principală între simţul ruşinii şi curaj se relevă prin aceea că lipsa virtuţii din urmă se sancţionează după norma celei dintîi: lipsa de curaj devine obiectul ruşinii — ceea ce nu se poate afirma cu aceeaşi vigoare în privinţa celorlalte virtuţi (caritate, simţ al dreptăţii, smerenie, evlavie etc.), absenţa cărora se condamnă de regulă sub alte forme. Şi atunci cînd apreciem simţămintele şi acţiunile altuia, răutatea, nedreptatea, aroganţa, necinstea ne apar mai curînd ostile şi revoltătoare decît ruşinoase. Calificativul de „ruşinos" se aplică doar laşităţii şi lascivităţii[1], adică acelor vicii care subminează demnitatea personalităţii umane ca atare dar nu împiedică îndeplinirea obligaţiilor ei faţă de aproapele şi faţă de Dumnezeu.

Aşadar, bărbăţia îşi dobîndeşte semnificaţia sa morală numai în măsura în care se corelează cu primul fundament al moralei umane — simţul ruşinii — la nivelul unei acţiuni comune de apărare a personalităţii umane de natura inferioară sau de pornirile ei trupeşti instinctive.

Dependenţa intrinsecă a celorlalte virtuţi umane de cele trei fundamente ale moralei, stabilite de noi, va fi demonstrată la locul cuvenit.

VI

După cum am văzut, din cele trei fundamente ale vieţii morale primul (ruşinea) aparţine exclusiv omului, cel de al doilea (mila)

[1] O crimă complexă cum ar fi, de pildă, trădarea, este considerată nu numai drept revoltătoare, dar şi ruşinoasă pe motivul că în componenţa ei intră laşitatea care preferă ostilităţii făţişe înşelăciunea ascunsă. (*N. a.*)

este în mare măsură propriu multor animale, iar cel de al treilea (evlavia sau veneraţia în faţa a ceva superior) se regăseşte în măsură mai slabă doar la anumite animale. Deşi germeni ai simţului moral (de ordinul al doilea şi al treilea) se observă şi la animale, există o deosebire formală între aceştia şi simţurile respective la om. Animalele pot fi rele sau bune, dar conştiinţa lor nu deosebeşte răul de bine. La om acest discernământ nu numai că este realizat pe calea simţului specific al ruşinii dar, pornind de la baza primordială respectivă, această cunoaştere, amplificîndu-se şi cizelîndu-şi forma concret-sensibilă, se extinde sub formă de conştiinţă asupra întregului domeniu al relaţiilor etice. Am arătat că în cadrul atitudinii morale a omului faţă de propriul eu sau faţă de firea sa, simţul ruşinii (avînd iniţial un caracter propriu-zis sexual) îşi păstrează identitatea formală indiferent de faptul dacă se opune instinctului animal de autoconservare individuală sau generică: ataşamentul laş faţă de viaţa trecătoare este tot atît de *ruşinos* ca şi capitularea faţă de raporturile sexuale. O dată cu trecerea la altă sferă de relaţii, de la atitudinea faţă de sine însuşi în calitate de individ sau reprezentant al speciei umane la atitudinea faţă de semeni şi Dumnezeu — relaţii incomparabil mai complexe, diverse şi labile în realitatea lor —, autoaprecierea morală încetează a fi exprimată printr-o simplă formă de senzaţie şi traversează în mod inevitabil cîmpul gîndirii abstracte, prezentîndu-se în final sub o formă nouă — aceea de *conştiinţă*. Ambele fenomene rămîn însă identice în esenţa lor[1]. Ruşinea şi conştiinţa „vorbesc" limbi diferite şi în împrejurări diferite, dar sensul „spuselor" lor este unul şi acelaşi: *asta nu este de bine, nu se cuvine, nu este demn.*

Un atare sens este cuprins deja în simţul ruşinii, iar conştiinţa adaugă o explicaţie analitică: *procedînd nedemn şi necuviincios, eşti vinovat de a fi comis un rău, un păcat, o crimă.*

Numai glasul conştiinţei care determină caracterul bun sau rău al relaţiilor noastre cu semenii sau cu Dumnezeu le conferă acestora semnificaţia lor morală, pe care altfel nu ar fi avut-o, iar

[1] Înseşi expresiile „ruşine" şi „mustrare de conştiinţă" se întrebuinţează adesea ca sinonime. În principiu, este imposibil a trasa între ele o linie de demarcaţie. (*N. a*)

întrucît conștiința însăși nu este altceva decît un simț dezvoltat al rușinii, întreaga viață morală a omului, în cele trei compartimente ale ei, apare astfel crescută dintr-o *singură rădăcină* de natură pur umană, care este în fond străină regnului animal.

Din moment ce simțul rușinii constituie baza primordială a conștiinței, ar fi, desigur, inutil să căutăm la animale, lipsite de acest simț elementar, forma lui mai complexă care ține de nivelul conștiinței. Cînd expresia de fîstîceală de pe chipul unui animal care s-a făcut vinovat este considerată drept mărturie a conștiinței lui, se comite o greșeală iscată din confundarea a două fenomene, deși diferența lor esențială o cunoaștem din propria noastră experiență. Stării morale de neliniște sau de remușcare îi corespunde, pe plan mental, conștiința greșelii comise sau a eșecului, respectiv a actului practic lipsit de sens și *neprofitabil* — de unde nemulțumirea noastră de sine. Aceste două fenomene se aseamănă din punct de vedere formal și se exteriorizează prin aceeași expresie de *fîstîceală* (fenomenul fiziologic de congestionare a feței). Esența lor este însă atît de diferită încît ele nu numai că se manifestă în mod separat, dar se și exclud în ciuda unor cazuri de coexistență. Atunci cînd, de exemplu, primarul din „Revizorul" este furios pe sine că nu el este cel care să-l fi păcălit pe Hlestakov ci invers, sau cînd un trișor compromis își blestemă zilele că nu a fost suficient de abil în mășluirea cărților, este evident că o asemenea autocondamnare nu numai că nu are nimic comun cu mustrarea de conștiință, dar arată fățiș o lipsă cronică de scrupule. Autocondamnarea mentală este proprie și animalelor superioare: dacă însă un cîine binecrescut își dă seama de „gafele" făcute încît încearcă cu iscusință să le mascheze, asta, desigur, pledează în favoarea inteligenței lui, dar nu are nici o legătură cu conștiința în sens moral.

VII

Doctrina etică superioară se constituie exclusiv prin *dezvoltarea* corectă și deplină a datelor primare menționate privind morala umană, pentru că exigențele comune implicate în ele acoperă întreaga sferă de raporturi existențiale posibile ale omului. Dar tocmai suprapunerea acestor exigențe nu ne permite să ne oprim la o simplă constatare a existenței lor, ca date ale naturii noastre, impunînd în continuare un demers de explicitare și justificare a lor.

Morala primară naturală pe care am abordat-o nu este altceva decît o reacţie a naturii noastre spirituale împotriva suprimării şi absorbirii cu care ne ameninţă forţe inferioare de tipul lubricităţii, egoismului şi pornirilor necontrolabile. Capacitatea de a reacţiona astfel îl face pe om o fiinţă morală, dar forţa şi raza de acţiune indecise ale acestei capacităţi o fac incapabilă să instituie prin sine însăşi ordinea morală în sînul umanităţii. Toate manifestările reale ale naturii noastre morale comportă, ca atare, un caracter particular şi incidental. Omul este *mai mult sau mai puţin* ruşinos, milos şi religios; aici norma universală nu a devenit încă un fapt şi *însuşi* glasul conştiinţei, rostindu-se *mai mult sau mai puţin* răspicat şi insistent, poate (ca *fapt*) să se impună doar în măsura în care se face auzit în fiecare caz în parte.

Totuşi raţiunea omului, la fel de înnăscută ca şi simţul lui moral, revendică de la început şi în sfera morală dimensiunea universalităţii şi necesităţii. Conştiinţa judicioasă nu se mulţumeşte cu existenţa întîmplătoare a calităţilor relativ bune din care nu se poate deduce nici o regulă generală: chiar şi în cea mai elementară distingere a binelui de rău este angajată ideea *nelimitată* de bine şi de bun care poartă în sine norma *necondiţionată* a vieţii şi activităţii. În calitate de postulat, această idee de bine sau de bun este inerentă raţiunii umane, dar numai printr-o lucrare complexă a gîndului se defineşte şi se dezvoltă conţinutul ei real.

Urmează o trecere inevitabilă de la datele primare ale moralei la principiile pe care raţiunea le deduce pe baza lor şi care ocupă alternativ prim-planul diferitelor doctrine etice.

Capitolul II

Principiul ascezei în morală

I

Simţul moral fundamental al ruşinii cuprinde în sine atitudinea negativă a omului faţă de natura lui animalică acaparatoare. Chiar şi pe cele mai joase trepte de dezvoltare spiritul uman se opune celor mai puternice manifestări ale acestei naturi prin conştiinţa demnităţii sale: îmi este ruşine să fiu subjugat de porniri trupeşti, să fiu aidoma unui animal, latura inferioară a fiinţei mele nu trebuie să precumpănească deoarece în ea sălăşluieşte ceva ruşinos şi păcătos. Prin actul raţiunii o asemenea autoafirmare a demnităţii morale — semiconştiente şi labile la nivelul simţului elementar al ruşinii — se ridică la rang de *principiu al ascezei.*

În cadrul ascetismului obiectul negării nu este acela al naturii materiale în genere. Din nici un punct de vedere nu se poate afirma cu temei că această natură care poate fi contemplată ori în esenţa ei, ori în latura ei fenomenală, reprezintă un rău. Se avansează opinia destul de răspîndită după care aşa-zisele doctrine „orientale" promovează în mod excesiv asceza şi tocmai din acest motiv se caracterizează prin identificarea principiului răului cu materia lumii fizice (spre deosebire de adevăratul creştinism care plasează sursa răului în domeniul moralităţii). Strict vorbind însă, în nici un sistem filozofico-religios din Orient nu se poate găsi o asemenea identificare a răului cu natura materială. Astfel, este suficient să amintim că în India, o ţară clasică a ascezei, există trei sisteme mai semnificative: Vedānta[1] ortodoxă-brahmanică, Sāṃkhya independentă şi, în fine, Budismul.

---

[1] Deşi în formula sa actuală Vedānta a fost elaborată abia în preajma dispariţiei Budismului din India (VIII–XIII), ideile ei principale se regăseau deja în vechile Upanişade. (*N. a.*)

Conform doctrinei Vedānta, răul se reduce la mistificarea conştiinţei care ia obiectele drept esenţe disparate şi izolate de suflet, iar sufletul este considerat o esenţă separată de existenţa unică absolută. Cauza acestei mistificări se află în însuşi spiritul unic primordial (Paramātman) care, nu se ştie de ce, într-un moment de întunecare sau de ignoranţă (avidyā) şi-a închipuit că este posibil şi altceva, pe care l-a dorit şi în consecinţă a suferit o dedublare iluzorie — de unde s-ar fi născut întreaga lume. Această lume nu există în mod separat (ca un altceva decît lumea unică), ea este doar în mod eronat considerată astfel, ceea ce constituie o mistificare şi un rău. Cînd un drumeţ, trecînd prin pădure, confundă o ramură căzută cu un şarpe sau, din contra, ia un şarpe drept craca unui pom, nimic nu este fals sau rău nici în imaginea ramurii şi nici în imaginea şarpelui luate în sine: răul constă numai în aceea că un lucru este luat drept altul şi ambele sînt considerate drept ceva exterior. Similară acestei situaţii este şi mistificarea universală care nu subminează însă unitatea absolută. Cei ignoranţi cred că faptele lor rele sînt ceva deosebit şi se situează dincolo de adevărul unic. Dar o faptă rea ca şi răufăcătorul însuşi, inclusiv reprezentarea falsă a realităţii lor, fac parte integrantă din sufletul primordial unic aflat într-o stare de ignoranţă parţială[1]. Identitatea lui de sine se restituie prin meditaţia asceţilor înţelepţi, prin cei care, suprimîndu-şi trupul, s-au debarasat de iluzia unei existenţe aparte şi au realizat că *totul este unul*. Evident, în cadrul acestui sistem, răul nu ţine de natura materială pentru simplul motiv că existenţa ei nu este recunoscută. Prezenţa ei este acceptată în cealaltă învăţătură de bază a Indiei — Sāṃkhya, subintitulată independentă sau ateistă. Spiritului pur (Buruṣa) care există prin mulţimea de indivizi singulari i se opune aici materia primordială sau natura (Prakṛti). Dar natura nu este prin ea însăşi ceva rău sau necuvenit: răul (şi numai în sens relativ) rezidă în relaţia existentă între ea şi spirit. Relaţia între aceste două principii trebuie să fie trecătoare: natura trebuie să reprezinte pentru spirit un mijloc tem-

[1] În unele cărţi această parte de necunoaştere este exprimată în limbajul cifrelor: ea constituie 1/4 (după alţii — 1/3) din totalul absolutului. Probabil, pentru a se menţine neschimbată această proporţie, naşterea ignoranţilor este contrabalansată de revelaţiile înţelepţilor. (*N. a.*)

porar şi nu un scop. Un vlăguit care vede (spiritul) trebuie să profite de un voinic orb (natura) ca să ajungă în cîrca lui la destinaţia călătoriei sale, moment după care urmează obligatoriu despărţirea lor. Scopul spiritului constă în cunoaşterea de sine şi anume a ceea ce îl deosebeşte de natură. Înainte însă ca spiritul să cunoască această deosebire, trebuie s-o cunoască natura însăşi şi numai astfel se condiţionează relaţia lor necesară. Natura este o dansatoare, spiritul un spectator. După spectacol urmează despărţirea. Luptîndu-se cu pornirile naturale, ascetul nu este decît un om rezonabil care se abţine de la o folosire abuzivă a mijloacelor după ce scopul a fost atins. În timp ce brahmanismul ortodox afirmă că nu există decît unicul indivizibil (principiul *advaiti* — al nededublării sau indivizibilităţii), filozofia Sāṃkhya, deşi recunoaşte acest altceva, adică natura, o consideră străină şi inutilă spiritului chiar şi după cunoaşterea ei. Budismul depăşeşte acest dualism printr-o nepăsare generalizată: atît spiritul cît şi natura — şi unicul altceva — îşi pierd în egală măsură esenţialitatea: „totul este un vid", nu există nici un obiect al dorinţei, înclinaţia spiritului de a se contopi în absolut este tot atît de absurdă ca şi înclinaţia către plăcerile trupeşti. În acest context asceza este asimilată unei simple stări de *nedorinţă*.

Trecînd de la doctrinele indiene la viziunea egipteană despre lume, vom descoperi în gnosticismul şcolii lui Valentinos[1] — ca ultimă expresie a acestei concepţii de maximă elocvenţă şi originalitate — ideea componenţei eterogene a lumii naturale. Ea a fost creată de principiul răului (Diavolul), de un Demiurg nici bun nici rău (pe deasupra inconştient) şi, în fine, gînditorii-poeţi ai acestei doctrine au regăsit în lumea naturală o emanaţie a Înţelepciunii celeste pogorîte din sferele înalte: astfel lumina vizibilă a lumii noastre era pentru ei un surîs al Sophiei care reamintea aureola

[1] Este vorba de una dintre şcolile de bază ale gnosticismului — curent filozofico-religios influent din epoca antichităţii tîrzii şi a evului mediu, care încearcă să sintetizeze credinţele orientale, creştinismul, iudaismul şi filozofia greacă. Concepţia întemeietorului şcolii — Valentinos — este cunoscută din expunerea ei de către Irineus din Lyon într-un tratat special *Contestarea învăţăturii care se autoproclamă în mod fals drept o cunoştinţă întemeiată*. V. Soloviov era un profund cunoscător al gnosticismului, autorul studiilor: *Valentinos* şi *Valentiniana* (*N. ed.*)

stranie a Pleromei părăsite (plenitudinea existenţei absolute). Aşadar, şi în acest caz, materialitatea în sine nu constituie un rău (lumina este şi ea materială dar exprimă principiul binelui); materia este un rău doar ca emanaţie a Diavolului, adică în măsura în care manifestă sau exprimă prin formele sale exterioare însuşirea lăuntrică a răului, în măsura în care este beznă, dezordine, destrucţie, moarte, într-un cuvînt — *haos*.

În cadrul sistemului de tip iranian, cu dualismul mai pronunţat al maniheismului[1], natura materială este tot atît de puţin identificată cu răul ca şi în gnoza egipteană. Lumea naturală poartă în sine forţe primare senine care izvorăsc din împărăţia dumnezeirii preabune; această stihie paşnică se manifestă nu numai prin fenomene de lumină dar există într-o stare latentă şi în lumea vegetală şi animală. Maniheiştii nu-şi reprezintă zeitatea supremă altfel decît în chip de lumină.

În concluzie, nici un „sistem" oriental nu admite identificarea răului cu natura materială ca atare; dacă vom înlocui însă această identificare absurdă cu afirmaţia după care *răul există în lumea materială şi în natura omului*, la acest adevăr vor adera toate teoriile pătrunzătoare — atît occidentale cît şi orientale. Un asemenea adevăr nu depinde de nici un concept metafizic al materiei şi naturii: datorită apartenenţei noastre la natura materială noi, prin propria noastră experienţă, putem şti ce există şi ce nu există în ea vis-à-vis de exigenţele spiritului nostru.

II

În pofida cunoscutei declaraţii a lui Plotin, un om normal de cea mai înaltă ţinută spirituală nu se ruşinează nicidecum că este o fiinţă corporală sau materială; nimănui nu-i este ruşine să aibă un corp de o anumită înălţime, cu o anumită înfăţişare, greutate şi culoare. Altfel spus, nu ne ruşinăm de asemănarea noastră cu o piatră, cu un copac sau cu o bucată de metal. Numai asemănarea cu fiinţe apropiate nouă aparţinînd regnului natural limitrof, adică asemănarea cu animalele superioare ne declanşează simţul ruşinii şi împotrivirea interioară care arată că tocmai atunci cînd ne aflăm

[1] Religia, apărută în Persia în secolul al III-lea, întemeiată de Mani (216–277). La baza maniheismului stă dualismul zoroastric, acceptarea a două principii substanţiale de existenţă — conflictul între Lumină şi Întuneric. (*N. ed.*)

într-un contact strîns cu viaţa materială a lumii şi *ne putem* realmente uni cu ea, trebuie să ne desprindem de ea şi să ne ridicăm mai presus de ea. Simţul ruşinii nu este trezit nici de acea latură a existenţei noastre corporale care nu are legătură cu spiritul (ca în cazul însuşirilor materiale comune cu obiecte neînsufleţite, menţionate mai sus) şi nici de acea parte a organismului viu, cum ar fi capul, faţa, mîinile, care constituie cu precădere mijloace de expresie a vieţii raţionale specific umane. Obiectul ruşinii se dovedeşte a fi numai acea sferă a existenţei noastre materiale care, deşi direct legată de spirit şi putîndu-l impulsiona din interior, nu numai că este inaptă de a exprima şi servi viaţa spirituală, ci, dimpotrivă, devine un mijloc cu ajutorul căruia procesul vieţii pur animalice tinde să acapareze şi să subordoneze spiritul uman, să-l absoarbă în sfera ei. Tocmai o asemenea *acaparare* din partea vieţii materiale, care încearcă să transforme fiinţa raţională a omului într-o unealtă pasivă sau într-un apendice inutil al procesului fizic, generează din partea spiritului o rezistenţă exprimată în mod nemijlocit prin ruşine. În acest context afirmarea raţională a unei norme morale declanşează o reacţie psihologică sub formă de frică, în eventualitatea încălcării ei, şi de mîhnire — în cazul încălcării ei efective. Această normă deductibilă logic din actul ruşinii prescrie într-o formulă de maximă generalitate *necesitatea subordonării vieţii animale a omului de către viaţa lui spirituală.* Teza are o validitate apodictică deoarece conchide corect asupra unui fapt pe baza legii logice a identităţii. Cînd omul se ruşinează de faptul că nu este decît un animal, el demonstrează astfel că *nu este* numai un animal dar şi altceva şi încă ceva superior acestuia, pentru că dacă i-ar fi egal sau inferior, ruşinea nu ar avea nici un sens. Chiar şi sub raport exclusiv formal el nu se poate îndoi că o conştiinţă lucidă este mai presus de o senzaţie obscură, un principiu raţional este mai demn decît un instinct orb, iar stăpînirea de sine în plan intelectual este mai valoroasă decît uitarea de sine într-un proces fizic. Dacă totuşi omul îmbină în sine două elemente diferite, aflate într-un raport de la superior la inferior, subordonarea celui din urmă faţă de cel dintîi este de la sine înţeleasă. Reacţia de ruşine, nefiind dependentă de particularităţile individuale, de etnie etc., revendicarea cuprinsă în ea are un caracter *universal*, ceea ce, prin conjuncţie cu *necesitatea* logică a revendicării respective, conferă ruşinii semnificaţia deplină de *principiu* moral.

III

Omul, ca şi animalul, este antrenat în viaţa universului. Diferenţa esenţială rezidă doar în modul de participare al fiecăruia. În calitate de făptură însufleţită, animalul participă şi el pe plan psihologic, interiorizat, la procesele naturale care îl acaparează: în cadrul lor el deosebeşte ce îi este plăcut sau neplăcut, intuieşte ce este util sau nociv pentru autoconservarea lui (individuală sau ca specie); toate aceste reacţii însă nu privesc decît mediul lui înconjurător nemijlocit şi se petrec într-un timp dat, iar procesul universal, luat în *totalitatea* lui, nici că există pentru fiinţa animalului: el nu ştie nimic despre fundamentele şi finalitatea acestui proces la care participă în mod pasiv sau instrumental. Omul, în schimb, îşi evaluează propria sa participare la procesul universal nu numai în raport cu fenomenele date care îl *stimulează pe plan psihologic*, dar şi conform principiului general al oricărei activităţi, călăuzit de ideea asupra unei existenţe demne sau nedemne, asupra binelui şi a răului — idee care ea însăşi devine un fundament sau motiv al activităţii umane. O atare înaltă conştiinţă sau evaluare a propriei acţiuni îl pune pe om în relaţie cu *întregul* proces universal, rezervîndu-i un rol de participant activ la realizarea scopului lui; călăuzindu-se în toate acţiunile sale după ideea de bine, omul participă la viaţa comună *numai în măsura în care scopul urmărit de ea este binele*. Întrucît însă practic conştiinţa superioară se dezvoltă pe terenul naturii materiale şi se formează, ca să spunem aşa, pe seama ei, se trezeşte în om o reacţie firească de împotrivire la acest substrat inferior sau la această fiinţă animalică. Se conturează astfel cele două tendinţe opuse reprezentate prin spirit şi, respectiv, prin trup[1]. Spiritul, aşa cum se înfăţişează el nemijlocit conştiinţei noastre actuale, constituie doar un proces distinct al vieţii noastre care se finalizează prin traducerea ideii raţionale de bine în întregul existenţei noastre. La fel, trupul cu care avem de-a face în experienţa noastră interioară nu este un simplu organism fizic şi nici propriu-zis o

[1] Acest fapt al experienţei noastre imanente nu depinde nici în perimetrul realităţii lui psihologice şi nici în semnificaţia lui etică de concepţiile metafizice, oricare ar fi ele, privind esenţa spiritului şi a materiei. (*N. a.*)

ființă animalică: el este doar o mișcare declanșată în această ființă și opusă conștiinței superioare, o mișcare ce tinde să acapareze și să scufunde germenii vieții spirituale într-un proces material.

În acest caz natura materială se arată într-adevăr a fi un rău, căci încearcă să distrugă ceea ce este demn de o existență avînd posibilitatea apariției unui cuprins mai bun, diferit de viața materială. Nu natura materială ca atare a omului a căpătat în terminologia biblică denumirea de *trup*. În limbajul biblic, prin termenul de *trup* nu este desemnată natura materială ca atare a omului, ci impactul ei distructiv asupra spiritului.

Noțiunea de *trupesc* nu trebuie confundată cu noțiunea de *corporal*. Din punctul de vedere al ascezei, trupul este un „hram al duhului", trupurile pot fi „duhovnicești", „slăvite", „cerești", deși „carnea și sîngele nu pot să moștenească Împărăția lui Dumnezeu"[1]. — Trupul reprezintă o animalitate excitată care își încalcă limitele și încetează a servi drept materie sau bază potențială a vieții spirituale — așa cum în fond trebuie să fie viața animală din punct de vedere atît fizic cît și psihic.

Pe primele trepte ale dezvoltării sale, omul este o ființă spirituală mai degrabă potențial decît în fapt, dar tocmai această potențialitate a vieții superioare care se exprimă prin conștiința de sine și prin stăpînirea de sine, opuse naturii oarbe și necontrolate, este amenințată de senzualitatea excesivă a trupului. Ieșind din starea sa pasivă, încercînd să devină pe plan psihologic autonom și neîngrădit, trupul (materia) tinde astfel să atragă forța spirituală de partea lui, s-o antreneze în procesul său cu scopul de a se revigora pe seama ei asimilînd-o. Lucrul devine posibil deoarece, în ciuda faptului că existența spirituală, prin esența sa ideală, nu este

[1] În Sfînta Scriptură cuvîntul „trup" se întrebuințează uneori în sensul larg al existenței materiale în genere. De pildă, „Cuvîntul S-a făcut trup" (Ioan, 1, 14), adică un fenomen material, ceea ce nu împiedică Cuvîntul acesta întrupat să fie Dumnezeu-om pur spiritual și neprihănit. De regulă însă, termenii „trup" și „trupesc" sînt utilizați în Scriptură în accepțiunea peiorativă de natură materială care nu se raportează în mod corespunzător la spirit, i se împotrivește și îl exclude din sfera sa. În această accepțiune cuvîntul „trup" apare deopotrivă în Noul și în Vechiul Testament. De pildă, „Nu va rămîne Duhul Meu pururea în oamenii aceștia, pentru că sînt numai trup" (Facerea, 6, 3). (*N. a.*)

omogenă cu existenţa materială, spiritul său, mai exact, viaţa spiritului reprezintă, prin *manifestările* sale concrete la omul real, ca forţă întruchipată, doar transformările existenţei materiale, adică ale fiinţei animalice. Din acest punct de vedere real, ele constituie două genuri de energie reciproc convertibile, aşa cum o mişcare mecanică se transformă în căldură şi invers. Puterea trupului (adică a fiinţei animalice în autonomia ei) rezidă exclusiv în slăbiciunea spiritului; el trăieşte pe seama morţii acestuia din urmă. Iată de ce pentru a se conserva şi fortifica, spiritul, la rîndu-i, reclamă diminuarea puterii trupului şi trecerea lui în regim de simplă potenţialitate. În aceasta constă sensul real al normei morale sau al tezei enunţate mai sus, care preconizează subordonarea trupului de către spirit. Ea constituie totodată temeiul oricărei practici privind asceza morală autentică.

IV

Exigenţa morală a subordonării trupului de către spirit se confruntă cu tendinţa opusă a trupului de a-şi subordona spiritul, ceea ce duce la dublarea principiului ascezei: el cere, în primul rînd, prezervarea vieţii spirituale de tentativele dominatoare ale trupului şi, în al doilea rînd, cucerirea trupului, limitarea vieţii animalice la rolul de materie potenţială a spiritului. În virtutea legăturii lăuntrice indestructibile şi a interacţiunii permanente a acestor două dimensiuni ale existenţei umane ca un proces unitar, aceste două exigenţe — autoconservarea spiritului faţă de trup şi realizarea lui prin intermediul acestuia — nu pot fi îndeplinite în separaţia lor completă, trecerea unuia într-altul fiind inevitabilă: în fapt, spiritul poate fi apărat de acapararea lui de către trup numai pe seama acestuia şi, prin urmare, realizîndu-se parţial prin el; totodată, afirmarea spiritului este posibilă numai printr-o acţiune continuă de autoapărare împotriva atentatelor repetate din partea trupului la autonomia lui.

Tot acest proces cuprinde trei momente: 1) *autodiferenţierea* lăuntrică a spiritului în raport cu trupul; 2) apărarea reală de către spirit a propriei sale *independenţe* şi 3) dobîndirea unei *predominări* a spiritului asupra naturii sau suprimarea principiului trupesc nefast ca atare. Primul moment care defineşte omul prin distanţarea lui de animal reprezintă un dat al sentimentului de

ruşine; cel de al treilea moment care decurge din perfecţiunea spirituală pe cale de a fi atinsă nu poate constitui obiectul nemijlocit al normei sau prescripţiei morale *in actu:* nici măcar unui om predispus la perfecţiune morală, dar încă imperfect, nu i se poate pretinde pe tonul unui imperativ categoric: fii numaidecît nemuritor sau nepieritor! Prin urmare, rămîne în competenţa eticii doar cel de al doilea moment şi principiul nostru moral capătă următoarea formulă provizorie: *subordonează-ţi trupul spiritului atît cît este necesar pentru demnitatea şi independenţa acestuia din urmă. Aspirînd în final la poziţia de stăpîn deplin pe forţele fizice ale naturii tale individuale şi generale, urmăreşte îndeaproape şi în mod obligatoriu cel puţin să nu devii robul materiei potrivnice sau victima haosului.*

Trupul este o existenţă lipsită de autocontrol şi total extravertită — goliciunea, foamea, insaţietatea —, existenţă care se risipeşte în exterior şi sfîrşeşte printr-o descompunere reală; contrar trupului spiritul este o existenţă determinată din interior, introvertită, capabilă de autocontrol şi cu propria sa forţă de acţiune asupra exteriorului, fără a se pierde şi finaliza în el. Deci, autoconservarea spiritului înseamnă înainte de toate păstrarea *stăpînirii lui de sine*, ceea ce este prioritar în orice gen de asceză.

Întrucît corpul uman (în structura anatomică şi în funcţiunea lui fiziologică) nu are o semnificaţie morală de sine stătătoare, dar poate servi drept expresie şi unealtă atît a trupului cît şi a spiritului, confruntarea morală între aceste două laturi ale fiinţei noastre are loc şi în perimetrul corpului sau al vieţii organice — o luptă pentru puterea asupra corpului.

V

Sarcina morală în sfera vieţii corporale constă în a preîntîmpina supunerea noastră pasivă mai ales faţă de cele două funcţiuni de bază ale organismului nostru — nutriţia şi procreaţia.

Este însă importantă — ca exerciţiu preliminar, fără să aibă, de altfel, un caracter moral autonom — extinderea puterii spiritului şi asupra acelor funcţiuni ale organismului nostru animal care nu au o legătură directă cu „plăcerile trupeşti" cum ar fi, de

pildă, respiraţia şi somnul[1]. Respiraţia este o condiţie de bază a vieţii şi un mod constant de comunicare a corpului nostru cu mediul înconjurător. Pentru dominarea corpului de către spirit este cît se poate de dorit ca această funcţie de bază să fie dirijată sau „controlată" de voinţa omului. Înţelegerea acestui fapt a dus din timpuri străvechi şi pretutindeni la apariţia diverselor procedee ascetice de respiraţie. Practica şi teoria unor asemenea exerciţii la regăsim la schimnicii indieni, la vrăjitorii mai vechi şi mai noi, la călugării din Athos şi din alte mănăstiri de acelaşi regim, la Swedenborg, iar în zilele noastre — la Thomas Lack-Harris şi Lawrence Allifante. Detaliile cu iz mistic ale acestui fenomen nefiind de resortul filozofiei morale, mă limitez la observaţii de ordin general. Un anumit control al voinţei asupra respiraţiei se impune prin simpla bunăcreştere. Asceza îndeamnă să mergem mai departe pe această cale. Printr-un exerciţiu bine dozat se evită uşor respiraţia pe gură în stare de veghe ca şi în timpul somnului. Următorul pas îl constituie formarea deprinderii de a-ţi reţine respiraţia un timp mai mult sau mai puţin îndelungat[2]. Stăpînirea obţinută asupra acestei funcţiuni organice fortifică, incontestabil, spiritul şi îi oferă un punct rezistent de sprijin pentru viitoarele lui succese pe linia ascezei.

Fiind un repaus în activitatea creierului şi a sistemului nervos — instrumente directe ale spiritului —, somnul marchează slăbirea legăturii între viaţă spirituală şi cea corporală. Este important ca în acest moment spiritului să nu-i revină doar un rol pasiv: dacă somnul este provocat de cauze fizice, spiritul trebuie să fie capabil, din raţiuni proprii, să împiedice adormirea sau să întrerupă somnul deja în curs. Însăşi dificultatea întreprinderii unei asemenea acţiuni, neîndoielnic posibile, sugerează importanţa ei. Capacitatea de a birui somnul şi de a provoca în mod deliberat deşteptarea constituie o exigenţă indispensabilă a igienei spirituale. De altfel, spre deosebire de respiraţie şi de celelalte funcţii organice neutre din punct de vedere moral, somnul are o latură care îl apropie de nutriţie şi de procreaţie: ca şi în cazul

---

[1] Mă refer la un somn normal; despre varianta lui patologică vezi mai jos. (*N. a.*)

[2] Aşa-zisa „respiraţie pe nări" precum şi reţinerea totală a respiraţiei s-a practicat şi se practică chiar şi acum în unele locuri de către asceţii ortodocşi ca una din condiţiile aşa-numitei „acţiuni înţelepte". (*N. a.*)

acestor două funcţii, abuzul de somn poate fi în avantajul trupului şi în detrimentul vieţii spiritului. Însăşi predispoziţia excesivă pentru un somn prelungit indică din capul locului precumpănirea principiului material, pasiv: cedarea în faţa ei şi practicarea abuzivă a somnului slăbesc într-adevăr spiritul şi întăresc înclinaţiile trupeşti. Motiv pentru care lupta cu somnul în unele variante ale ascezei, cum ar fi, de pildă, monahismul creştin, joacă un rol considerabil. Desigur, slăbirea legăturii dintre viaţa corporală şi cea spirituală (mai corect, dintre resortul conştient şi cel instinctiv al vieţii) în timpul somnului este posibilă în ambele sensuri: trebuie făcută o distincţie între cei somnolenţi şi cei care visează, dar se poate considera, ca o regulă generală, că o deosebită capacitate de a visa visuri consistente şi profetice denotă forţa spiritului, obţinută prin practicarea ascezei (şi deci prin lupta cu plăcerea trupească pe care o dă somnul).

VI

La animale precumpănirea materiei asupra formei se produce datorită excesului de hrană, ceea ce se poate ilustra concret în cazul omizilor (la speciile inferioare) şi al porcilor îngrăşaţi (la speciile superioare). La om aceeaşi cauză (surplusul de hrană) duce la preponderenţa vieţii animalice sau trupeşti în raport cu spiritul. Din acest motiv abstinenţa în materie de mîncare şi băutură — postul — a constituit dintotdeauna şi pretutindeni una din exigenţele de bază a moralităţii. Abstinenţa priveşte atît cantitatea — şi aici nu există o normă generală — cît şi calitatea. În ceea ce priveşte calitatea, a existat dintotdeauna şi pretutindeni interdicţia de a consuma produsele de provenienţă animală, în speţă cele din carne (de animale cu sînge cald). Aceasta se explică prin faptul că, fiind asimilată mai uşor şi în întregime, carnea sporeşte în mai mare măsură energia vieţii trupeşti[1]. Fără îndoială,

[1] Mai există un motiv de abţinere de la consumul cărnii şi, în genere al produselor de provenienţă animală, motiv care are, de asemenea, un caracter moral, dar de data aceasta de nuanţă altruistă. Este vorba de extinderea poruncii de caritate sau de milă asupra animalelor. Acest moment predomină în etica budistă, în timp ce etica creştin-ecleziastică adoptă asceza. (*N. a.*)

abţinerea de la consumul de carne poate fi socotită o normă universală. Toate obiecţiile la adresa acestei norme rămîn neîntemeiate şi au fost de mult respinse atît de către moralişti cît şi de către savanţi. Cîndva consumul cărnii de *om*, crudă sau friptă, era considerat drept ceva normal.[1] Din punctul de vedere al ascezei, abţinerea de la carne (şi în genere de la produsele de provenienţă animală) este de două ori folositoare: în primul rînd, în acest fel se diminuează energia vieţii trupeşti şi, în al doilea rînd, prin exerciţiul voinţei în lupta cu nevoia de acest gen de hrană, întreţinută de obiectul moştenit, sporeşte energia spirituală.

În ceea ce priveşte băutura, bunul simţ elementar interzice consumul băuturilor alcoolice, care duce la pierderea uzului raţiunii. Desigur, exigenţele principiului ascetic sînt mult mai mari. În genere, vinul ridică tonusul sistemului nervos şi, prin intermediul acestuia, al vieţii psihice; la nivelul inferior de dezvoltare spirituală la care sufletul este încă supus înclinaţiilor trupeşti, tot ceea ce declanşează şi sporeşte energia nervoasă rămîne în folosul acestui element trupesc predominant şi este deci în detrimentul spiritului: în consecinţă, se impune o totală abţinere de la „vin şi sichera."[2] Dar pe treptele mai înalte ale vieţii morale care au fost atinse şi în lumea păgînă, de pildă de Socrate (vezi *Banchetul* lui Platon), energia organismului serveşte nevoile mai degrabă spirituale decît pe cele trupeşti şi intensificarea activităţii nervoase (desigur, în limitele impuse de conservarea sănătăţii) întăreşte acţiunea spiritului, putînd fi deci, într-o anumită măsură, nu numai inofensivă

---

[1] Conform învăţăturii biblice, hrana omului normal (din Eden) era compusă exclusiv din fructe şi plante în stare naturală. Această regulă se respectă şi acum în cadrul postului sever atît în Orient cît şi în Occident (trapiştii)* Între această limită maximă şi postul catolic uşor suportabil de către mireni există o gamă întreagă de grade de severitate care au o justificare naturală (de pildă, diferenţierea între animalele cu sînge cald sau rece, motiv pentru care peştele este acceptat ca mîncare de post), dar nu au un caracter de obligativitate generală, principială. (*N. a.*)

* Trapişti — ordin monastic, înfiinţat în 1636 pe teritoriul departamentului Orné (Franţa) în vecinătate cu Mortagne. Denumirea ordinului este preluată de la numele trecătoarei (Trappe) spre valea din partea locului. Ordinul se remarca prin regulile sale ascetic severe. (*N. ed.*)

[2] Leviticul, 10, 9. *Sichera* — un gen de băutură alcoolică. (*N. ed.*)

dar chiar de-a dreptul benefică. În acest caz regula nestrămutată şi universală rămîne una singură: *a păstra conştiinţa trează şi spiritul lucid*.[1]

În lupta spiritului cu trupul pe plan fiziologic funcţia sexuală joacă un rol decisiv. Desigur, o faptă reprobabilă din punct de vedere moral (un păcat trupesc) trebuie văzută nu în actul fizic al procreerii (şi al conceperii) care, dimpotrivă, constituie într-un fel o ispăşire a păcatului, ci exclusiv în dorinţa nemăsurată şi oarbă (pornirea trupească — *concupiscentia*) de împerechere (reală sau imaginară) exterioară, animalică, cu o altă persoană, împerechere care devine un scop în sine, un obiect independent de plăcere. Predominanţa trupului asupra spiritului se manifestă cel mai pregnant şi durabil în împerecherea trupească a două persoane. Nu întîmplător tocmai de acest act este nemijlocit legat simţul pudorii. A-i escamota sau denatura mărturia după multe milenii de dezvoltare interioară şi exterioară, a proclama, de pe culmea intelectului rafinat, drept pozitiv ceea ce un primitiv, prin simţirea sa elementară, apreciase drept negativ, constituie o mare ruşine pentru omenire şi o dovadă a imoralităţii noastre. Nevoia reală sau presupusă de acest act pentru alte scopuri nu poate servi drept raţiune suficientă în evaluarea propriei lui calităţi constante. Administrarea unei doze de otravă poate fi necesară în combaterea unei maladii, dar în perspectiva igienei însăşi această necesitate constituie o anomalie.

Problema morală legată de funcţia sexuală implică înainte de toate atitudinea noastră *intimă* faţă de ea sau aprecierea ei sub raport esenţial. Ce atitudine trebuie să adoptăm în forul nostru interior, conform normei absolute şi din punctul de vedere al unui „trebuie" necondiţionat, faţă de acest fapt — una de aprobare sau de condamnare? *Ce cale* trebuie să urmăm în considerarea acestui fapt: calea afirmării şi amplificării, sau calea negării, a limitării şi

[1] Întrucît la nivelul moral actual al omenirii predominanţa pornirilor trupeşti constituie o regulă, iar predominanţa impulsurilor spirituale o excepţie şi încă destul de instabilă, propovăduirea în favoarea cumpătării şi lupta împotriva ameţelii artificial provocate pot fi duse fără nici un impediment practic, sub semnul exigenţei abţinerii de la băuturi alcoolice şi de la orice gen de substanţe excitante. Această chestiune depăşeşte însă aspectul moral, avînd o semnificaţie pedagogică şi profilactică. (*N. a.*)

în cele din urmă a suprimării lui? În fiecare caz concret simţul pudorii şi glasul conştiinţei ne conduc ferm şi fără echivoc la cel de al doilea răspuns şi filozofiei morale nu-i rămîne decît să-i confere forma unei norme raţional-universale. Pentru om condiţia trupească a procreerii constituie un rău, ea exprimă precumpănirea procesului material, iraţional faţă de stăpînirea de sine a spiritului, contravine demnităţii umane şi aduce cu sine stingerea iubirii şi pieirea vieţii omeneşti. Atitudinea noastră morală faţă de acest act trebuie să fie net negativă: trebuie să luptăm pentru limitarea şi suprimarea lui — chestiunea cînd şi cum se va înfăptui această suprimare la nivelul întregii umanităţi sau măcar în cazul nostru, nu mai ţine de domeniul eticii. Nu stă în puterea noastră transformarea totală, cu *semnificaţie de eveniment*, a vieţii noastre trupeşti în viaţă spirituală, deoarece ea este legată de condiţiile generale ale procesului istoric şi cosmic. Din acest motiv o asemenea transformare nu poate deveni obiectul exigenţei morale, al unei reguli sau prescripţii. Pentru noi este obligatorie şi semnificativă sub aspect moral atitudinea lăuntrică faţă de o atare manifestare organică a vieţii trupeşti — atitudine care se traduce în dezaprobarea acesteia ca un rău, în hotărîrea noastră de a nu-i ceda şi în respectarea acestei hotărîri în limitele puterilor noastre. Din acest unghi de vedere, putem judeca, desigur, şi faptele noastre exterioare, dar numai întrucît ne este cunoscută relaţia lor cu resorturile morale interioare; nu ne putem pronunţa asupra faptelor altora, din aceeaşi categorie, rezervîndu-ne doar dreptul la judecarea *regulilor* lor. În principiu, afirmarea relaţiilor sexuale constituie un rău pentru om în orice împrejurare. O condamnare fără rezerve merită resemnarea definitivă a omului în faţa morţii, resemnare care se susţine prin şi alternează cu procreerea fizică. Este un punct de vedere pozitiv-creştin privind rezolvarea acestei chestiuni de maximă importanţă, care respectă spiritul şi nu litera lui şi, în consecinţă, nu admite nici o exclusivitate exterioară. „Cine poate înţelege să înţeleagă."[1] Căsătoria este acceptată şi consfinţită, procreaţia este blagoslovită, iar celibatul proslăvit ca „viaţă îngerească"[2]. Dar chiar epitetul „îngeresc" sugerează într-un fel o a treia cale, supremă, a vieţii, cea *dumnezeiască*. Căci prin menirea sa, omul este mai presus decît îngerul.

---

[1] Matei, 19, 12. (*N. ed.*)

[2] 1 Corinteni, 7; 1 Timotei, 2, 15; Luca, 20, 32–34. (*N. ed.*)

Dacă Înțelepciunea supremă, cu deprinderea ei dintotdeauna de a extrage din rău un bine și mai mare, se folosește de păcatele noastre trupești în scopul perfecționării umanității prin intermediul generațiilor ce vor veni, aceasta, desigur, îi sporește gloria, iar nouă ne aduce o consolare dar nu și o justificare. Căci Ea procedează așa cu orice fel de rău, ceea ce nu șterge diferența între rău și bine și nu ne scutește de obligația promovării binelui. Opinia după care propovăduirea (fie ea chiar și cea mai energică și eficientă) abstinenței de la actul sexual ar putea opri *înainte de vreme* înmulțirea fizică a omenirii, amenințată astfel cu pieirea, este atît de aberantă încît avem toate motivele să ne îndoim de sinceritatea ei. Este greu de crezut că cineva s-ar putea teme în mod serios de pericolul care ar amenința umanitatea tocmai în această privință. Atîta timp cît pentru regenerarea speciei umane este necesară succesiunea generațiilor, nu va slăbi la oameni dorința de a o realiza. În orice caz tocmai acel moment (chiar dacă va veni — *per impossibile* — mîine), cînd toți oamenii își vor învinge definitiv apetitul sexual și vor deveni cu desăvîrșire neprihăniți, va marca sfîrșitul procesului istoric și începutul „vieții viitoare" pentru întreaga omenire: prin urmare, însăși teza întreruperii „premature" a procreerii sub impactul propovăduirii castității este o pură aberație inventată de ipocriți: cine s-a gîndit vreodată că, dînd curs atracției sexuale, asigură astfel viitorul omenirii[1]?

VII

Deși prin natura lor regulile moralei ascetice (ca reguli ale voinței) ce reglementează viața corporală — stăpînește-ți respirația și somnul, limitează-ți hrana și abține-te de la poftirile trupești — au în orice caz un caracter moral-psihologic intrinsec, dar prin obiectul lor, ele se raportează în mod diferit la latura psihologică a vieții corporale. Obiectul primei reguli și parțial al celei de a doua, referitoare la respirație și somn, îl constituie niște funcții pur fiziologice care, luate în sine, nu prezintă pentru spirit

[1] Aici este vorba nu de căsătorie în sensul ei spiritual superior și care nu are nici o legătură cu păcatul trupesc și cu procreerea, ci de prototipul desăvîrșit al comuniunii ființelor. „Taina aceasta mare este; iar eu zic în Hristos și în Biserică". (Efeseni, 5, 32) (*N. a.*)

nici un pericol nemijlocit: spiritul este interesat doar să le dirijeze cu scopul întăririi propriilor sale forţe pentru a face faţă viitoarelor confruntări şi mai grave. Nutriţia, dar mai ales procreaţia şi regulile ascetice corespunzătoare, au o proprietate aparte. Sentimentul pozitiv de plăcere legat de aceste funcţii poate deveni un scop pentru voinţă şi un mijloc de constrîngere a puterilor spirituale avînd drept consecinţă antrenarea într-un curent al vieţii trupeşti. Cea din urmă funcţie este absolut incompatibilă (în condiţii obţinute) cu menţinerea stăpînirii de sine a spiritului. Pe de altă parte, dacă respiraţia şi somnul sînt numai procese ale organismului nostru, nutriţia şi procreaţia au o legătură cu anumite obiecte exterioare care pe lîngă existenţa obiectivă şi relaţiile lor cu fiinţa noastră pot avea statutul de *reprezentări* subiective şi pun stăpînire, în această calitate, pe imaginaţia şi aspiraţia noastră, acaparînd sfera spiritului. De aici necesitatea luptei cu păcatele trupeşti interioare care sînt mai ruşinoase decît cele exterioare: un gurmand care salivează numai la gîndul unor mîncăruri rafinate este lipsit în mai mare măsură de demnitate umană decît un ins care în mod curent abuzează de mîncare fără ca această slăbiciune să-l pună pe gînduri.

Sub acest raport, atitudinea ascetică faţă de funcţiile nutriţiei şi procreaţiei ţine de resortul psihologic (şi nu de cel fiziologic) al luptei spiritului cu trupul. Ea vizează nu funcţiile organismului, ci stările de spirit — lăcomia, beţia, voluptatea. Astfel de afecte păcătoase care pot degenera în patimi şi vicii se aliniază altor porniri rele cum ar fi, de pildă, mînia, invidia, cupiditatea etc. Datorită obiectului său (atitudinea faţă de aproapele) aceste din urmă patimi — nu numai *ruşinoase*, ci şi *rele* — sînt judecate din punctul de vedere al moralei altruiste şi nu al celei ascetice. Există însă anumite reguli generale de luptă moral-psihologică interioară împotriva pornirilor păcătoase ca atare, independent dacă ele se manifestă la ceilalţi oameni sau ţin de propria noastră natură fizică.

Procesul lăuntric în urma căruia o pornire nefastă pune stăpînire pe eul nostru cuprinde trei momente. La început se formează în minte imaginea obiectului sau acţiunii care corespunde uneia dintre înclinaţiile rele ale firii noastre. Imaginea generează în spirit o anumită idee legată de ea. În acest prim moment, o asemenea idee poate fi *aneantizată* printr-un simplu act

de voinţă; este suficient ca spiritul să manifeste fermitate şi opacitate faţă de elementele eterogene[1]. În caz contrar, ideea se va dezvolta într-un scenariu imaginar de diverse inspiraţii: fie voluptuos, de răzbunare crudă, sau impregnat de vanitate etc.[2] Acest scenariu începe să obsedeze mintea şi ea nu i se poate *sustrage* recurgînd la puterea voinţei, ci orientîndu-şi activitatea în direcţia opusă — de pildă, spre meditaţia asupra morţii. Dacă însă mintea în acest al doilea moment, în loc să se abată de la priveliştea păcatului, zăboveşte asupra ei şi, ca să spunem aşa, o aprobă, atunci vine în mod inevitabil cel de al treilea moment cînd nu numai mintea pe ascuns îndemnată de pornirea vicioasă, dar şi spiritul în ansamblul lui, se *abandonează* gîndului păcătos şi se desfată împreună cu el. Eliberarea din această captivitate nu mai vine de la actul volitiv de respingere şi nici de la deturnarea minţii cu ajutorul meditaţiei: se cere făptuirea morală concretă, în stare *să restabilească* echilibrul interior al personalităţii umane în totalitatea ei. Altminteri, victoria

---

[1] La scriitorii Bisericii această regulă figurează ca porunca „de a zdrobi de piatră pruncii babilonieni" conform sensului alegoric al versetului psalmic: *Fiica Babilonului ticăloasă! Fericit este cel ce va apuca şi va lovi pruncii tăi de piatră* (Psalmii, 136). (Babilonul simbolizează împărăţia păcatului; pruncul babilonian — păcatul în faza sa incipientă, născut în gînd; piatra — tăria credinţei). (*N. a.*)

*. Vezi, Avgustinus Endrratio, *Patrologia Latina* 31. (*N. ed.*)

[2] În tinereţe, cînd imaginaţia este vie iar mintea încă necoaptă, dezvoltarea acestui gînd rău se produce extrem de rapid şi, împinsă pînă la absurd, provoacă o puternică reacţie morală. Să presupunem că v-aţi gîndit la un individ care vă este ostil şi că acest gînd este însoţit de un resentiment de mînie sau de revoltă. Dacă nu veţi zdrobi imediat de piatră acest prunc babilonian, imaginaţia, stăpînită de porniri rele, nu va întîrzia să creeze o suită de scene vii. Iată, v-aţi întîlnit cu inamicul şi l-aţi pus într-o situaţie jenantă. Toată nimicnicia lui este demascată. Sînteţi dispus să vă arătaţi mărinimos, dar patima dezlănţuită o ia înainte. Deocamdată vă purtaţi încă în limitele decenţei. Se compun discursuri subtil ironice, dar curînd ele devin mai mult ironice decît subtile; se aud „cuvinte jignitoare", apoi urmează şi „gesturile jignitoare". Loviturile de pumn de o forţă diavolească vă aduc victoria: inamicul e la pămînt, e mort, iar dumneavoastră dansaţi, aidoma unui canibal, pe cadavrul lui. Mai mult nici că se poate şi nu rămîne decît să ne crucim şi să ne scîrbim. (*N. a.*)

pornirii păcătoase asupra spiritului va degenera în patimă şi viciu. Omul îşi pierde de îndată libertatea sa raţională, iar prescripţiile morale îşi pierd puterea asupra lui.

Etica este igiena şi nu terapia vieţii spirituale.

VIII

Predominarea spiritului asupra trupului este necesară conservării demnităţii morale a omului. Principiul adevăratei asceze echivalează cu principiul autoconservării spirituale. Autoconservarea interioară a *unui* om a cărui spiritualitate (înzestrată cu raţiune şi voinţă) este totuşi *limitată* sau relativă, nu constituie însă un *bine necondiţionat* sau scopul suprem şi ultim al vieţii. Înrobirea omului de către pornirile carnale (în sens larg — de către tot ceea ce contravine raţiunii), care îl transformă într-un animal de cea mai joasă speţă, reprezintă, neîndoielnic, un rău. În acest sens, nimeni nu poate avea obiecţii serioase împotriva ascezei, adică nu se poate împotrivi abstinenţei ridicate la rang de principiu. Oricine va fi de acord că incapacitatea de a rezista instinctelor animalice denotă o neputinţă a spiritului, ceea ce pentru om este *ruşinos* şi deci rău. Prin urmare, capacitatea de rezistenţă sau de abstinenţă este un bine şi trebuie acceptată ca normă din care pot fi deduse anumite reguli de conduită. În acest punct (ca şi în celelalte) filozofia morală nu face altceva decît să explicitezeze şi să dezvolte ceea ce se afirmă în conştiinţa umană comună. Independent de orice principiu, lăcomia, beţia, desfrîul provoacă în mod firesc repulsie şi dispreţ, iar abţinerea de la astfel de vicii se bucură de preţuire, este adică recunoscută ca fiind un bine. Luat în sine, acest bine nu este însă necondiţionat, căci puterea spiritului asupra trupului, dobîndită printr-o abstinenţă rezonabilă, sau vigoarea voinţei pot fi puse în slujba unor scopuri amorale. *O voinţă puternică poate fi rea.* Omul poate reprima natura sa inferioară din vanitate sau pentru a se mîndri cu forţa lui superioară: o asemenea victorie a spiritului nu este un bine. E şi mai rău dacă stăpînirea de sine a spiritului şi concentrarea puterii voinţei sînt utilizate pentru a aduce prejudicii celor din jur, chiar dacă nu se urmăresc interese josnice. Au putut trece şi mai trec drept asceţi adevăraţi nu numai oamenii predispuşi la mîndrie, ipocrizie şi vanitate, dar şi egoiştii de-a dreptul haini, perfizi şi

neîndurători. Un asemenea ascet este mult mai păcătos sub raport moral decît un simplu beţivan, un lacom sau un desfrînat nelipsit de omenie. Aşadar, asceza în sine nu reprezintă încă un bine şi deci nu poate servi drept principiu moral suprem sau necondiţionat. Adevăratul ascet (în sens moral) obţine puterea asupra trupului nu pentru consolidarea forţelor formale ale spiritului, ci întru slujirea mai bună a binelui. Evident că asceza care eliberează spiritul de patimile (trupeşti) ruşinoase numai pentru a-l lega şi mai strîns de pasiunile (spirituale) rele, este falsă şi amorală[1]; prototipul ei, după concepţia creştină, trebuie considerat diavolul care nu mănîncă, nu doarme, nu bea şi cultivă celibatul. Din momert ce moralitatea unui ascet păcătos şi nemilos nu poate fi acceptată, înseamnă că sensul moral al principiului ascezei este şi el *condiţionat* şi anume de uniunea lui cu principiul *altruismului*, izvorît din milă. Să examinăm şi acest al doilea principiu moral.

[1] Dacă reprimarea trupului este acceptată ca scop în sine şi nu ca unealtă a binelui sau răului, apare un gen special de falsă asceză cînd trupul se identifică cu corpul şi orice suferinţă corporală este apreciată drept virtute. De altfel, autoflagelarea, deşi nu urmăreşte de la început un scop rău, poate uşor evolua ulterior spre rău fie transformîndu-se într-o lentă sinucidere, fie convertindu-se într-un soi aparte de voluptate. Ar fi însă imprudent să condamnăm pe acest temei toate cazurile de autoflagelare. Este vorba de faptul că oamenii cu o natură fizică deosebit de puternică pot avea nevoie de mijloace dure pentru înfrînarea ei. Iată de ce nu trebuie înfierate fără discernămînt „legarea de stîlp", verigile şi alte mijloace asemănătoare de luptă cu trupul, care au fost utilizate în epoca eroică a ascezei. (*N. a.*)

Capitolul III

Milă şi altruism

I

Mult timp s-a crezut, iar mulţi încep să creadă din nou că suprema virtute sau sfinţenie constă în asceză, în „mortificarea cărnii", în reprimarea pornirilor şi afectelor fireşti, în abstinenţă şi impasibilitate. Fără îndoială, un atare ideal, după cum am văzut, conţine un dram de adevăr, deoarece este clar că în om latura superioară sau spirituală trebuie să o domine pe cea inferioară sau materială, şi toate actele volitive îndreptate spre realizarea acestui scop constituie o primă condiţie a oricărei moralităţi. Dar *prima condiţie* nu trebuie transformată într-un *scop final*. Omul trebuie să-şi consolideze spiritul şi să-i supună trupul nu pentru că în aceasta ar consta scopul vieţii lui, ci pentru că abia după ce se va elibera de sclavia pornirilor carnale, oarbe şi rele, el devine apt de a sluji cum se cuvine adevărul şi binele, atingînd perfecţiunea sa pozitivă.

Normele de abstinenţă consolidează puterile spiritului celui care le respectă, dar pentru ca un spirit puternic să aibă o semnificaţie morală (să fie bun, nu rău) se cere conjugarea efortului de stăpînire a propriului său corp cu atitudinea pozitivă, binevoitoare faţă de ceilalţi. Istoria a demonstrat că fără această condiţie dominaţia principiului ascetic duce, chiar şi pe terenul religiei adevărate, la consecinţe dintre cele mai cumplite. În evul mediu slujitorii bisericii care schingiuiau şi îi ardeau pe rug pe eretici, evrei, vraci şi vrăjitoare, erau în majoritatea lor asceţi desăvîrşiţi, dar spiritul lor dezvoltat unilateral, lipsit de compasiune, îi transforma în întruchiparea diavolului. Asemenea roade amare ale ascetismului medieval justifică pe deplin reacţia împotriva lui — şi a dus, în domeniul filozofiei morale, la dominaţia principiului *altruist*.

Acest principiu se înrădăcinează adînc în natura noastră tocmai sub forma sentimentului de milă, comun omului şi celorlalte fiinţe

vii. Dacă ruşinea îl detaşează pe om de restul naturii şi îl opune celorlalte animale, sentimentul de milă, dimpotrivă, îl ataşează de întreaga lume a fiinţelor vii şi anume din două motive: în primul rînd, pentru că acest sentiment aparţine deopotrivă omului şi tuturor celorlalte vieţuitoare şi, în al doilea rînd, pentru că toate fiinţele vii pot şi trebuie să devină pentru om *obiectul* acestui sentiment.

II

Faptul că atitudinea noastră morală faţă de alţii îşi are rădăcina firească în milă sau în compasiune, şi nu într-un sentiment general de solidaritate sau de participare, constituie un adevăr care nu este legat de nici un sistem metafizic (de exemplu, de învăţătura budistă sau de „filozofia voinţei" a lui Schopenhauer) şi nu depinde cîtuşi de puţin de viziunea pesimistă asupra lumii şi vieţii. După cum se ştie, Schopenhauer identifică esenţa lumii cu voinţa, iar aceasta din urmă desemnează, în fond, o stare de insatisfacţie (căci satisfacţia exclude dorinţa); de aici rezultă că insatisfacţia sau suferinţa sînt determinările pozitive şi principale ale oricărei existenţe (din interiorul ei), iar relaţia morală intimă (solidaritatea) între fiinţe se manifestă prin compasiune. Lăsînd însă la o parte această metafizică îndoielnică (şi tot atît de îndoielnicul calcul făcut de Hartmann[1] care încearcă să demonstreze că omenirea cunoaşte mult mai multe suferinţe decît plăceri), descoperim, de fapt, că baza atitudinii morale faţă de alte fiinţe o poate constitui din principiu numai mila sau compasiunea şi nicidecum participarea la bucurie sau la desfătare.

Desigur, desfătările, plăcerile şi bucuriile omeneşti pot fi nevinovate şi binefăcătoare. În acest caz ele au un caracter moral pozitiv, în schimb, în alte cazuri ele pot avea şi au de multe ori un caracter imoral. Un om rău şi răzbunător îşi găseşte satisfacţia în a-i chinui şi insulta pe cei apropiaţi, desfătîndu-se pe seama umilirii lor şi bucurîndu-se de răul pricinuit; un om senzual vede în desfrîu principala bucurie a vieţii; un om crud o găseşte în omorîrea animalelor, dacă nu a oamenilor, iar un beţiv este fericit atunci cînd atinge starea de ameţeală etc. În toate aceste cazuri

[1] Eduard von Hartmann (1842–1906). (*N. t.*)

plăcerea nu poate fi separată de faptele rele care o generează, iar uneori această plăcere conferă un caracter imoral unor acţiuni care, luate în sine, sînt lipsite de orice determinaţie morală. Astfel, cînd un soldat în timpul războiului ucide la ordinul superiorului un inamic, fiind îndemnat exclusiv de „datoria serviciului militar", nu-l putem, desigur, învinui de cruzime morală indiferent de atitudinea noastră generală faţă de război; este însă cu totul altceva dacă acestui soldat îi face *plăcere* să ucidă şi îi produce desfătare străpungerea unui om cu baioneta. În cazurile mai simple lucrurile sînt şi mai clare: astfel, caracterul imoral al beţiei nu constă, fireşte, în actul exterior de consum al băuturilor alcoolice, ci exclusiv în *plăcerea* interioară pe care omul o găseşte în starea de ameţeală artificial provocată.

Dacă o anumită plăcere este prin ea însăşi imorală, atunci şi participarea la ea (bucuria, desfătarea împărtăşite) a unei alte persoane devine la fel de imorală. Căci participarea la plăcerea altuia implică aprobarea ei: aşa, de pildă, bucurîndu-mă de plăcerea preferată a unui beţiv, dovedesc că aprob beţia; împărtăşind cu cineva plăcerea produsă de răzbunarea urmărită, ajung să aprob răzbunarea. Întrucît însă această plăcere conţine în sine un rău, cel care o împărtăşeşte aprobă acel rău şi deci cade el însuşi sub incidenţa imoralităţii. Aşa cum complicitatea la crimă este calificată şi ea drept crimă, tot astfel participarea la o desfătare sau bucurie vicioasă trebuie să fie şi ea calificată drept vicioasă. Într-adevăr, participarea la o desfătare vicioasă, trădează pe lîngă aprobare şi prezenţa unei înclinaţii păcătoase identice la cel care ia parte la ea: numai un beţiv se bucură de beţia altuia, numai un om rău se delectează cu răzbunarea altuia. Prin urmare, participarea la plăcere sau bucurie poate fi bună sau rea, în *funcţie de obiect*, de unde rezultă că, din moment ce poate fi şi imorală, participarea *în sine* nu constituie nicidecum *baza* relaţiilor morale.

Nu se poate spune acelaşi lucru privitor la suferinţă şi compasiune. Suferinţa se defineşte ca o stare în care voinţa celui ce suferă nu este angajată în mod direct şi pozitiv. Cînd se vorbeşte de „suferinţă voită" se are în vedere faptul că obiectul voinţei îl constituie nu suferinţa ca atare, ci motivul care o provoacă, sau acel bine care se obţine prin suferinţă. Mucenicul consimte să îndure chinurile nu de dragul lor, ci pentru că în condiţiile date ele

îi sînt dictate de credinţă şi constituie calea către suprema glorie şi către Împărăţia Cerului. Pe de altă parte, suferinţele pot fi meritate atunci cînd sînt cauzate de fapte rele, dar suferinţa însăşi se delimitează de cauza ei, nu cuprinde în sine o vină morală, ci, dimpotrivă, este percepută ca demascare şi ispăşire a ei. Deşi beţia este un păcat, nici un abstinent nu va considera drept condamnabilă durerea de cap care îi urmează. De aceea nici participarea la suferinţa altuia (chiar şi meritată) — compasiunea sau mila — nu va avea niciodată nimic imoral. Manifestînd compasiune pentru cel ce suferă eu nu aprob defel cauza „rea" a suferinţei lui[1]. Părerea de rău pe care o manifestăm faţă de suferinţele unui criminal nu constituie, desigur, o aprobare sau o justificare a crimei. Din contra, cu cît mila stîrnită de consecinţele regretabile ale păcatelor cuiva este mai mare, cu atît *condamnarea* lor este mai severă.

Participarea la plăcerea altuia este de regulă interesată; chiar şi în cazul unui bătrîn care se molipseşte de veselia unui copil, caracterul altruist al unui asemenea sentiment este îndoielnic. Oricum, bătrînul respectiv are plăcerea de a-şi evoca propria sa copilărie senină. Dimpotrivă, orice sentiment profund de milă, trezit de suferinţa altuia — morală sau fizică — este dureros pentru cel care îl trăieşte şi deci contravine egoismului său, ceea ce reiese deja din faptul că adevărata compasiune pentru ceilalţi tulbură bucuria noastră intimă, ne întunecă dispoziţia de veselie, adică se dovedeşte a fi incompatibilă cu starea de satisfacţie egoistă. Aşadar, *compasiunea* sau mila autentică nu poate avea o motivaţie meschină şi se prezintă ca un sentiment pur altruist, în contrast cu *participarea la bucurie* sau *la desfătare*, care este o stare difuză şi eterogenă (în sens moral).

---

[1] Un exemplu *aparent* contrar ni-l oferă acele cazuri cînd cineva compătimeşte un ins mîhnit de nereuşita faptei sale rele. În realitate compasiunea, fiind generată exclusiv de milă, nu are nici aici vreo legătură cu cauza rea a mîhnirii, nu implică deloc aprobarea ei, şi deci îşi păstrează puritatea şi bunătatea. Dacă, atunci cînd îl compătimesc pe ucigaşul care a dat greş, eu regret însuşi faptul ratării, în acest caz devine imorală nu mila mea faţă de răufăcător, ci, dimpotrivă, atitudinea mea nemiloasă faţă de victima lui. În genere, cînd un grup de indivizi se solidarizează în vederea unei acţiuni răufăcătoare, sancţiunea morală nu vizează solidaritatea lor ci motivul ei reprobabil. (*N. a.*)

III

Mai există un motiv care explică de ce participarea la bucuria sau plăcerea altuia nu poate avea, ca atare, importanţa majoră pe care o are pentru etică sentimentul milei sau al compasiunii. Raţiunea preconizează constituirea moralităţii numai *pe baza* acelor sentimente care conţin permanent în ele însele îndemnuri la o anumită acţiune, care ulterior vor fi generalizate sub formă de regulă sau de principiu moral. Or, plăcerea sau bucuria marchează *sfîrşitul* acţiunii, atingerea scopului ei, iar participarea la plăcerea altuia, ca şi senzaţia propriei plăceri, nu constituie nicidecum îndemn şi temei ca acţiunea să fie continuată. Mila, din contra, urmărind să izbăvească o altă fiinţă de suferinţă şi să-i sară în ajutor, ne îndeamnă în mod direct la acţiune. O asemenea acţiune poate avea un caracter pur interior, ca atunci cînd mila manifestată faţă de inamic mă reţine să-l jignesc sau să-i fac vreun rău, dar şi în acest caz este vorba de acţiune şi nu de o stare pasivă, proprie bucuriei sau plăcerii. Bineînţeles, eu pot fi mulţumit de faptul că nu i-am pricinuit aproapelui nici un rău, dar această mulţumire vine numai în urma actului volitiv finalizat. La fel, cînd este vorba de un ajutor efectiv pentru cel ce suferă şi are nevoie de el, plăcerea sau bucuria (trăită deopotrivă de ambele persoane) apare drept consecinţa ultimă la capătul acţiunii altruiste şi nu constituie temeiul din care ea derivă. Bunăoară, dacă văd un suferind care are nevoie de ajutorul meu sau dacă aflu despre el, una din două: sau suferinţa lui mă face şi pe mine să sufăr într-o măsură mai mare sau mai mică, îmi inspiră milă — şi atunci *acest* sentiment este suficient pentru a declanşa în mod direct o acţiune de ajutor efectiv; sau, în caz contrar, dacă suferindul *nu*-mi inspiră nici o milă sau aceasta nu este suficient de intensă pentru a mă îndemna la acţiune, atunci cu atît mai puţin intensă va fi reprezentarea plăcerii produsă de eventuala mea acţiune. Este clar că anticiparea mentală, abstractă şi convenţională, a stării sufleteşti viitoare nu poate avea în nici un caz un efect mai puternic decît contemplarea nemijlocită sau reprezentarea concretă a stărilor fizice şi sufleteşti reale care reclamă acţiunea directă. Aşadar, temeiul real (*causa efficiens*) al oricărei fapte altruiste îl constituie perceperea sau reprezentarea suferinţei altuia care se manifestă în prezent, şi nu gîndul la acea plăcere care s-ar fi produs în viitor ca urmare a ajutorului acordat. Desigur, cînd cineva s-a hotărît, de

milă, să ajute un suferind, el poate anticipa mental (dacă are timp), mai ales prin evocarea experienţelor anterioare, şi bucuria pe care o va aduce suferindului şi sie însuşi, dar ar fi împotriva logicii şi experienţei psihologice să considerăm această anticipare mentală implicată sau asociată ulterior, drept temeiul real al deciziei luate.

Prin urmare, dacă, pe de o parte, participarea la plăcerile şi bucuriile adevărate ale altor fiinţe, care au atins gradul de satisfacţie deplină, nu poate cuprinde, prin însăşi definiţia sa, temeiuri şi norme ale acţiunii, iar, pe de altă parte, reprezentarea convenţională a eventualelor plăceri produse de presupusa înlăturare a suferinţei poate doar indirect şi nesemnificativ să întregească sentimentul real de compasiune sau de milă care îndeamnă la acte de binefacere, rezultă de aici că numai acest sentiment are semnificaţia de temei autentic al faptelor altruiste.

Cel care împărtăşeşte suferinţele altora participă, desigur, şi la bucuriile şi plăcerile altora atunci cînd ele au un caracter benefic şi nevinovat. Dar această consecinţă firească a atitudinii morale faţă de alţii nu poate fi socotită drept *temei* al moralei. Adevăratul bine poate fi considerat numai ceea ce este bine prin sine însuşi şi deci îşi păstrează *în toate cazurile* calitatea benefică fără să se transforme vreodată într-un rău; drept urmare, baza autentică a moralei (ca şi a binelui) în sfera relaţiilor o constituie numai acel dat din care se deduce norma *generală* şi necondiţionată de reglementare a acestor relaţii. Sub forma acestui dat se prezintă tocmai mila faţă de semenii noştri, deoarece însuşirea de a fi milos faţă de toate fiinţele în suferinţă întruneşte aprobarea *fără nici o rezervă şi în toate împrejurările*, astfel încît ea poate fi ridicată la rang de regulă care nu necesită nici o restricţie de vreme ce participarea la plăcerile şi bucuriile altora întruneşte aprobarea doar în mod condiţionat şi restrictiv; şi în astfel de cazuri însă participarea nu implică, după cum s-a văzut, nici o regulă de acţiune.

IV

Că o fiinţă, depăşind parcă limitele individualităţii sale, este în stare să fie îndurerată de suferinţa altuia, resimţind-o ca pe a sa proprie — acest fapt incontestabil şi atît de frecvent poate părea, dintr-un alt unghi de vedere, enigmatic şi misterios. Exact aşa îl tratează acel filozof care consideră compasiunea drept temei unic al moralei în ansamblul ei.

„Cum este posibil — se întreabă el — ca o suferinţă care nu-mi aparţine şi nu mă copleşeşte, să se transforme totuşi atît de nemijlocit, ca şi cum ar fi vorba de suferinţa mea proprie, într-un mobil care să mă determine să acţionez?" — „Aceasta presupune — continuă el — o anumită identificare cu celălalt şi deci ştergerea graniţelor între *eul meu* şi *non-eu*, numai în aceste împrejurări situaţia, nevoia şi suferinţa altuia devin în mod nemijlocit (?) ale mele; atunci nu-l mai percep, aşa cum îmi este el dat prin reprezentarea empirică, drept ceva străin, indiferent mie (?), cu desăvîrşire (?) distinct de mine; în cazul compasiunii, din contra, sufăr şi eu alături de el, de această fiinţă străină, în pofida faptului că pielea lui nu acoperă nervii mei. Numai prin această identificare suferinţa şi nevoia *altuia* pot deveni *pentru mine* un motiv identic cu cel care este legat de propria mea suferinţă. Misteriosul fenomen reprezintă o adevărată enigmă pentru etică, deoarece raţiunea nu-l poate conştientiza în mod direct(?!), iar temeiurile lui nu pot fi dezvăluite pe calea experienţei. Şi totuşi el se produce în mod curent, fiecare a trecut prin el şi l-a observat la alţii. Acest mister se petrece în fiecare zi şi sub ochii noştri în cazuri concrete, atunci cînd în mod spontan şi fără prea multe vorbe omul îl ajută pe celălalt, apără uneori cu riscul propriei sale vieţi pe cineva pe care îl vede pentru prima dată. În acel moment el nu se gîndeşte decît la pericolul în care se află celălalt şi la nevoia lui de apărare; acest mister se manifestă şi la scară mai mare, atunci cînd un popor întreg îşi sacrifică bunăstarea şi viaţa pentru apărarea şi eliberarea unui alt popor înrobit. Condiţia necesară ca astfel de acţiuni să merite o aprobare morală necondiţionată o constituie tocmai prezenţa acestui act miraculos de compasiune sau de identificare lăuntrică a sinelui cu celălalt fără nici un motiv de altă natură."[1]

O asemenea reflecţie asupra caracterului misterios al compasiunii se remarcă mai degrabă prin elocinţă literară decît prin valabilitate filozofică. Misterul ţine aici nu de faptul însuşi, ci de descrierea lui incorectă în care termenii extremi sînt puşi într-o puternică lumină contrastantă, iar tranziţia de la unul la celălalt şi relaţiile reale dintre aceştia sînt atît de disimulate de parcă n-ar fi

[1] Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Leipzig, 1860, p. 230. (*N. a.*)

existat niciodată. În domeniul său, Schopenhauer recurge la demersul retoric al contrastului sau al antitezei tot atît de abuziv ca şi Victor Hugo pe tărîmul său. Lucrurile sînt prezentate ca şi cum o fiinţă dată, *separată în mod absolut* de cealaltă fiinţă, *se identifică* deodată (*în mod nemijlocit*) cu aceasta din urmă într-un sentiment de compasiune. Asta ar fi, într-adevăr, din cale-afară de misterios. Dar în realitate nu există nici separaţia absolută şi nici identificarea nemijlocită despre care vorbeşte Schopenhauer. Pentru a înţelege o relaţie trebuie s-o abordăm iniţial în forma ei primară şi elementară de manifestare. Este cazul instinctului matern la animale. Cînd o căţea îşi apără puii sau suferă din cauza morţii lor — în ce constă tot acest mister de care vorbeşte Schopenhauer? Oare mama se raportează la puii săi ca la „ceva străin, indiferent şi absolut distinct?" Din prima clipă a existat între ea şi ei o legătură reală directă, fizică şi organică; independent de orice metafizică, ea apare clară şi incontestabilă la cea mai simplă abordare empirică. O anumită perioadă de timp aceşti pui au fost o parte constitutivă a propriului ei corp, sistemul nervos al mamei şi al puilor era acoperit de una şi aceeaşi piele, şi zămislirea lor a marcat doar o anumită schimbare în propriul ei organism fiind resimţită imediat ca durere.[1] O dată cu aducerea lor pe lume, această legătură reală şi organică slăbeşte, se întinde, dacă se poate spune aşa, dar nu se rupe definitiv şi nu se substituie printr-o „separare absolută". Motiv pentru care participarea mamei la suferinţele puilor ei rămîne, în fond, tot atît de naturală ca şi senzaţia noastră de durere cînd ne tăiem la un deget sau ne scrîntim un picior. Desigur, şi acest fenomen poate părea misterios dar nu în sensul vizat de filozoful compasiunii. De altfel toate celelalte forme mai complexe de manifestare a acestui sentiment au o bază comună. În genere, tot ceea ce există şi, mai ales, toate fiinţele vii sînt legate între ele datorită existenţei şi originii lor comune: totul face parte şi se originează în aceeaşi mamă-natură şi nicăieri, în

[1] În afară de mamele din specia umană, *nausea a conceptu* (repulsia faţă de concepţie , *N. ed.*), se observă şi la unele animale. *Simţul* matern, constituit pe baza legăturii organice, poate fi ulterior indus în eroare, ca de altfel şi toate celelalte simţuri, fiind transferat asupra unor pui *străini*, strecuraţi pe furiş. (*N. a.*)

nici o privinţă, nu există acea „separare absolută" la care se referă filozoful. Legătura organică şi firească între toate fiinţele, ca părţi ale întregului, este un dat al experienţei şi nu doar o idee speculativă. Iată de ce şi expresia psihologică a acestei legături — compasiunea sau mila ca stări lăuntrice de participare la suferinţa altuia — este perfect inteligibilă şi din punct de vedere empiric, ca formă de manifestare a *solidarităţii* între toate cîte există. Această solidaritate a fiecăruia cu celălalt corespunde sensului evident al universului; este în acord perfect cu raţiunea sau este pe deplin raţională. Înstrăinarea reciprocă a fiinţelor este, din contra, lipsită de sens, iraţională, iar individuaţia lor subiectivă contrazice indivizibilitatea obiectivă. Tocmai acest fenomen al egoismului funciar, şi nu acţiunea reciprocă între părţile naturii unitare, ne apare realmente extrem de misterios şi enigmatic — un fenomen pe care raţiunea nu-l poate conştientiza în mod direct, şi ale cărui temeiuri nu pot fi dezvăluite pe calea experienţei.

Dacă între fiinţe nu există şi nu poate exista o izolare absolută (pe care o impune egoismul, dar rămîne nerealizată practic), nici legătura lor reciprocă exprimată pe plan psihologic prin sentimentul de compasiune sau de milă nu reprezintă cîtuşi de puţin acea „identificare directă" despre care vorbeşte autorul *Lumii ca voinţă şi reprezentare*. Cînd mi se face milă de prietenul meu care are o durere de cap, acest sentiment nu se transformă, de regulă, într-o durere de cap; nu numai că eu însumi nu mă identific direct cu el, dar şi stările noastre rămîn *ne*identice, şi eu disting capul meu sănătos de capul lui cuprins de durere. La fel cum după ştiinţa mea, nu s-a întîmplat niciodată ca un om milos, care se aruncă în apă pentru a salva pe cel care se îneacă, să se fi identificat în acel moment cu cel aflat în pericol sau viceversa. Chiar şi o găină — fiinţă evident mai degrabă viscerală decît raţională — se distinge totuşi clar de puii ei, motiv pentru care adoptă faţă de ei un anume comportament, ceea ce ar fi imposibil dacă în compasiunea ei maternă s-ar fi şters „graniţele între *eu* şi *non-eu*". Dacă ar fi aşa, atunci o găină flămîndă, nediferenţiindu-se de puii săi şi atribuindu-le propria ei senzaţie de foame s-ar apuca să-i hrănească, chiar dacă ei ar fi sătui, murind ea însăşi de foame, iar în caz contrar şi-ar atribui sieşi senzaţia de foame, îndopîndu-se în locul lor. În realitate, în toate cazurile concrete de manifestare a milei, graniţa între

o fiinţă miloasă şi fiinţele pe care le compătimeşte nu se şterge deloc, ci doar se arată mai puţin fermă şi impenetrabilă decît şi-au închipuit-o filozofii de catedră în reflecţiile lor speculative.

Ştergerea graniţelor între *eu* şi *non-eu* sau identificarea nemijlocită nu exprimă o realitate, ci reprezintă doar o figură retorică. Aidoma vibraţiei egale a corzilor consonante, relaţia de compasiune a fiinţelor vii, departe de a fi o simplă identificare, reprezintă un acord între cele ce au o natură identică. Şi sub acest raport, principalul fenomen moral de compasiune sau de milă corespunde pe deplin naturii reale a lucrurilor sau sensului lumii, a cărei conexiune neîntreruptă nu echivalează cu unitatea unui vid, ci cuprinde întreaga paletă de diferenţe.

V

În calitate de temei moral, sentimentul de milă nu cunoaşte în manifestarea lui limite exterioare. La om el se amplifică din ce în ce mai mult pe măsură ce depăşeşte sfera restrînsă de manifestare a dragostei materne, atît de puternică încă la animalele superioare, şi trece de la familie la gintă şi trib, la societatea civilă, la întregul popor, la umanitate în ansamblu, cuprinzînd în fine totalitatea vieţuitoarelor din univers. Că în unele cazuri spectacolul suferinţei sau sărăciei ne poate trezi un sentiment eficient de milă nu numai pentru orice om (fie el de alt neam sau de altă credinţă) dar şi pentru orice animal — acest fapt este frecvent şi nu se pune la îndoială. Mai rar întîlnim o inimă atît de sensibilă încît să fie capabilă, fără nici un motiv vizibil, să cuprindă deodată în sentimentul puternic de milă întreaga lume a vieţuitoarelor. Este greu să suspectăm de retorică artificială sau de patos fals următoarea descriere naivă a *milei universale ca stare de fapt*, prea puţin asemănătoare cu aşa-zisa „suferinţă universală" (Weltschmerz): „A fost întrebat: ce este o inimă miloasă? A răspuns: este inima omului care se înduioşează pentru toate creaturile — oameni, păsări, animale, *demoni* şi pentru orice făptură. La amintirea şi la vederea lor ochii omului se umplu de lacrimi. Din cauza milei puternice de care este cuprinsă inima omului şi a suferinţei mari, el are o strîngere de inimă şi nu poate suporta, vedea sau auzi de privaţiuni şi de tristeţe, oricît de neînsemnate ar fi ele, de care suferă o făptură sau alta. De aceea se roagă el cu lacrimi în ochi şi pentru necu-

vîntătoare, şi pentru *duşmanii adevărului*, şi pentru cei care îi fac rău zi de zi, ceas de ceas, ca să trăiască şi să fie iertaţi. Şi pentru existenţa reptilelor se roagă el cu marea *jale* ce i-a cuprins irezistibil inima înainte de a se asemui prin aceasta cu Dumnezeu."

Această descriere a celui mai puternic impuls altruist nu are nimic comun nici cu „identificarea nemijlocită" şi nici cu „ştergerea graniţelor între *eu* şi *non-eu*"; ea se deosebeşte de raţionamentele lui Schopenhauer aşa cum adevărul vieţii se deosebeşte de elocinţa literară. Cuvintele scriitorului creştin arată, de asemenea, că nu avem nevoie, aşa cum credea Schopenhauer în mod eronat, să apelăm la budism sau la drame indiene ca să ne însuşim rugăciunea: „Fie ca toate fiinţele vii să se izbăvească de suferinţă."

IV

La nivelul conştiinţei comune oamenii recunosc fără ezitare că *mila este un bine*; cel care o manifestă se cheamă om *bun*; cu cît acest sentiment este trăit mai profund şi aria lui de manifestare este mai amplă, cu atît omul respectiv este considerat mai bun; cel fără milă, din contra, se numeşte om *rău*. De aici nu rezultă însă că „stările simpatetice" sau compasiunea ar putea acoperi *întreaga* morală sau esenţa *oricărui* bine, aşa cum se crede azi destul de des.

„Compasiunea nemărginită faţă de toate fiinţele vii — remarcă Schopenhauer — prezintă cea mai sigură şi deplină garanţie a comportamentului moral şi nu are nevoie de nici o cazuistică. Cel care o trăieşte din plin cu siguranţă nu va mai jigni pe nimeni şi nu va pricinui nimănui vreo suferinţă, iar acţiunile lui vor purta pecetea adevărului şi bunătăţii. Din contra, dacă cineva ar încerca să spună: «Acest om este virtuos, dar nu cunoaşte mila» sau «Acest om nedrept şi rău are însă darul compasiunii», dintr-odată ar ieşi la iveală o contradicţie."[1] Afirmaţiile de mai sus comportă un anumit adevăr numai cu amendări considerabile. Fără îndoială, mila sau compasiunea constituie temeiul real al moralei, dar eroarea evidentă a lui Schopenhauer constă în aceea că face din

[1] *Die beide Grundprobleme der Ethik*, ediţia a doua, p. 23. (*N. a.*)

acest sentiment *singurul* temei al moralei în *ansamblul* ei[1]. În realitate, mila nu este decît unul din cele trei temeiuri ale moralei şi are o anumită sferă de manifestare care cuprinde atitudinea cuvenită faţă de celelalte fiinţe din jurul nostru. Mila este singurul şi adevăratul temei al *altruismului*, dar el nu se suprapune cu morala, fiind doar una din părţile ei constitutive. E drept, „compasiunea nemărginită faţă de toate fiinţele vii prezintă cea mai sigură şi deplină garanţie", dar nu a comportamentului moral *în genere*, aşa cum eronat afirmă Shopenhauer, ci a modului moral de acţiune în raport cu celelalte fiinţe care fac obiectul compasiunii. Or, acest sentiment cu toată importanţa lui, nu epuizează întreaga sferă a moralei. Dincolo de relaţiile cu semenii săi, omul se raportează la propria sa natură materială precum şi la principiile supreme ale oricărei existenţe. Astfel de raporturi reclamă, de asemenea, o anumită determinare morală menită să distingă, în cadrul lor, binele de rău. Cel care încearcă din plin sentimentul de milă nu va mai jigni, desigur, pe nimeni şi nu va mai pricinui nimănui vreo suferinţă. Altfel spus, el nu poate jigni pe *altul*, dar se poate jigni pe sine însuşi în cazul în care se va deda patimilor trupeşti care îi înjosesc demnitatea. Căci nici cea mai miloasă inimă nu exclude la omul respectiv înclinaţia către desfrîu sau alte vicii primare care, deşi compatibile cu compasiunea, contravin moralei, ceea ce denotă nesuprapunerea acestor două noţiuni. Schopenhauer are dreptate că este greşit să afirmăm: „Acest om nedrept şi rău are însă darul compasiunii", dar în mod bizar scriitorul nostru a ignorat cazul cînd se poate afirma şi chiar sîntem destul de des nevoiţi să spunem: „Acest om senzual şi dezordonat — desfrînat, lacom, beţiv — este însă milos". De asemenea, ni se întîmplă frecvent să auzim vorbindu-se în felul următor: „Deşi omul ăsta duce o viaţă demnă de un apostol, se poartă nemilos cu semenii săi". Prin urmare, *virtutea* abstinenţei nu implică neapărat mila, iar pe de altă parte, dezvoltarea excesivă a sentimentelor simpatetice — milă, caritate — exclude doar săvîrşirea faptelor *rele* din categoria mai restrînsă a celor de cruzime feroce, care

[1] Sînt obligat să atrag atenţia asupra acestei erori grave a filozofului la modă cu atît mai mult cu cît eu însumi i-am căzut victimă în timpul elaborării tezei mele de doctorat *Critica principiilor abstracte*. (*N. a.*)

aduc în mod direct prejudicii altora, dar nu împiedică defel săvîrşirea unor acte *ruşinoase* care nici din punct de vedere altruist nu pot fi calificate drept neutre sub raport moral. Un beţiv sau un desfrînat, nelipsit de blîndeţe, chiar dacă are milă faţă de semenii săi şi nu-şi propune niciodată să le facă rău, aduce fără îndoială, prin comportarea sa desfrînată, prejudicii nu numai sieşi, dar şi familiei sale pe care o poate împinge, chiar fără să vrea, la pierzanie. Dacă mila nu stăvileşte o asemenea comportare, atunci, pentru a o contracara, trebuie să mai existe şi un alt temei în natura noastră morală; el se află tocmai în simţul ruşinii din care se dezvoltă principiile ascetismului[1], în acelaşi mod în care normele altruismului derivă din milă.

VII

Adevărata esenţă a milei sau compasiunii rezidă nu în identificarea mea cu celălalt, ci în recunoaşterea semnificaţiei lui proprii a dreptului lui la existenţă şi eventual la bunăstare. Cînd un om sau un animal îmi stîrneşte milă, nu mă confund cu el şi nu-l iau drept persoana mea sau invers, ci pur şi simplu văd în faţa mea o fiinţă vie, înrudită cu mine, care, ca şi mine, vrea să trăiască şi să se bucure de bunurile vieţii. Considerînd că am tot dreptul să mi se împlinească vrerea, recunosc totodată acelaşi drept şi celuilalt; reacţia mea dureroasă la orice încălcare a dreptului meu sau la insulta adusă persoanei mele este aceeaşi ca în cazul încălcării dreptului celuilalt şi a insultei aduse persoanei lui: compătimindu-mă pe mine, îl compătimesc şi pe celălalt. La vederea unui suferind nu mă identific nicidecum cu el şi nici nu-l confund cu mine, ci încerc doar să mă închipui în *locul lui* şi, considerîndu-l de aceeaşi specie cu mine, să asemui situaţia lui cu situaţia mea, sau, cum s-ar spune, să „intru în pielea lui". Această *asemuire* (şi nu identificare), realizată spontan şi instantaneu în sentimentul milei atinge, prin raţiune, nivelul unei idei clare şi distincte.

---

[1] Este curios că Schopenhauer însuşi recunoştea şi chiar supralicita importanţa oricărui gen de asceză, dar din motive necunoscute o excludea cu totul din doctrina morală. O dovadă în plus de gîndire incoerentă, proprie celebrului scriitor. (*N. a.*)

Astfel, conţinutul mental (ideea) al milei sau al compasiunii considerată în universalitatea sa şi independent de stările sufleteşti subiective prin care se manifestă (în perspectiva logică şi nu în cea psihologică) se prezintă sub formă de adevăr şi dreptate. Adevărul vizează asemuirea mea cu celelalte fiinţe, iar dreptatea îmi cere să adopt faţă de ele o atitudine similară cu cea pe care o am faţă de mine. Această afirmaţie, de la sine înţeleasă, devine şi mai clară prin verificarea ei pe un caz contrar. Cînd mă port nemilos sau indiferent cu celelalte fiinţe, îmi permit să le jignesc şi nu mă simt dator să le ajut; cînd le consider doar mijloace pentru propriile mele scopuri, atunci ele îmi apar altfel decît sînt în realitate: fiinţa nu mai este decît un lucru, ce e viu devine mort, ce e însufleţit se transformă în neînsufleţit, ce e înrudit, în străin, iar ceea ce îmi seamănă devine total distinct. O asemenea atitudine, prin care un obiect dat este luat altceva decît este în realitate, contrazice în mod direct adevărul, iar faptele generate de această atitudine vor fi nedrepte. Deci, o atitudine opusă care se manifestă pe plan subiectiv prin sentimentul lăuntric de compasiune sau milă *exprimă*, obiectiv vorbind, un *adevăr*, iar faptele generate de ea vor fi *drepte*. Este îndeobşte recunoscut că măsurarea cu etaloane diferite constituie o expresie elementară a nedreptăţii. De exemplu, atunci cînd sînt nemilos faţă de ceilalţi, adică mă port cu ei ca şi cum ar fi lucruri neînsufleţite, lipsite de orice drept, iar pe mine însumi mă tratez ca pe o persoană vie, bucurîndu-se de toate drepturile, aplic, evident, unităţi de măsură diferite şi astfel contrazic în mod flagrant adevărul şi dreptatea. Şi invers, atunci cînd îmi este milă de ceilalţi la fel ca şi de mine, aplic aceeaşi unitate de măsură şi, deci, mă comport în conformitate cu adevărul şi dreptatea.

Ca trăsătură de caracter şi principiu de comportament, neîndurarea poartă numele de *egoism*. Cel puţin în relaţiile interumane egoismul nu se manifestă în mod consecvent şi în formă pură, dar pentru înţelegerea esenţei generale a tuturor expresiilor sale trebuie să-l caracterizăm ca principiu pur şi absolut. Iată cuprinsul lui. Între *eul* meu şi ceilalţi se produce în acest caz un hiatus, se instituie opoziţia absolută. Eu întruchipez totul pentru mine şi aşa trebuie să mă perceapă şi ceilalţi, dar ei ca atare nu reprezintă pentru mine decît un mijloc; viaţa şi bunăstarea mea constituie un scop absolut, în timp ce viaţa şi bunăstarea celorlalţi contează doar

ca o unealtă pentru realizarea scopului meu, ca un mediu necesar autoafirmării mele. Eu reprezint centrul lumii, iar lumea întreagă nu este decît un mediu. Deși acest punct de vedere este exprimat destul de rar, el e, incontestabil, înrădăcinat, cu unele limitări, în firea noastră. În realitate, nu prea poți găsi egoiști în toată puterea cuvîntului: orice om manifestă cît de cît milă față de cineva și îl asemuie cu sine. Îngrădit fiind însă într-o sferă mai restrînsă, egoismul se manifestă cu putere sporită în sferele mai largi. Cel care nu se comportă ca un egoist față de ai săi, integrîndu-și familia în *Eul* său, își opune cu o și mai mare înverșunare *Eul*, — astfel amplificat, tuturor străinilor; cel care se identifică (de regulă, în mod superficial) cu întregul său popor, devine un și mai necruțător egoist în raport cu oameni de alt neam etc. Fără îndoială, lărgirea sferei de manifestare a solidarității lăuntrice sau transferarea egoismului de la persoană și familie, la popor și stat are o mare însemnătate morală în viața umanității, deoarece în cadrul sferei respective iubirea de sine este limitată, întrecută și chiar eliminată de relații de omenie de natură morală. Prin aceasta însă nu se înlătură din umanitate *principiul însuși* al egoismului care preconizează opoziția netă între eul meu laolaltă cu tot ceea ce îmi aparține și celălalt, instituind astfel o prăpastie de netrecut. În esența sa acest principiu este fals, pentru că în realitate nu există și nu poate exista o asemenea opoziție sau prăpastie. În acest context devine clar că exclusivismul, egoismul, neîndurarea sînt în fond identice cu neadevărul. Înainte de toate, egoismul este *ireal*, fantasmagoric, fiindcă afirmă ceea ce nu există și nu este posibil. A se considera pe sine (într-un sens mai restrîns sau mai larg) drept unicul centru al universului este tot atît de aberant ca și a se lua pe sine drept o bancă de sticlă sau constelația Ursa Mare[1].

---

[1] Teza asupra realității lumii exterioare și a calității funciare a ființelor de a fi însuflețite este demonstrată teoretic în cadrul metafizicii. Filozofia morală vizează doar conștientizarea generală a acestui adevăr pe care-l respectă în mod involuntar pînă și cel mai înveterat egoist. Cînd are nevoie, pentru propriile sale interese, de ajutorul cuiva (care nu-i este supus), el se raportează la persoana respectivă, în pofida principiului său de bază, ca la o ființă reală, de sine stătătoare și investită cu toate drepturile, încercînd să o atragă de partea lui de dragul propriilor sale interese. În acest fel, egoismul se contrazice pe sine și, în orice caz, constituie un fals punct de vedere. (*N. a.*)

În timp ce egoismul este sancţionat de raţiune ca o afirmare aberantă a inexistentului şi imposibilului, principiul opus al altruismului care se întemeiază psihologic pe sentimentul milei este pe deplin confirmat de raţiune şi de conştiinţă. În virtutea acestui principiu, o persoană recunoaşte că şi celelalte fiinţe vii reprezintă şi ele centre relative ale existenţei şi ale forţelor vitale. În acest caz se afirmă adevărul, se recunoaşte ceea ce există. Pe baza acestui adevăr, relevat în sufletul fiecăruia de sentimentul milei faţă de celelalte fiinţe înrudite şi asemănătoare cu el, raţiunea deduce un principiu sau o normă de comportament faţă de toate celelalte fiinţe: *poartă-te cu alţii aşa cum vrei să se poarte ei cu tine.*

VIII

Norma generală (sau principiul) a altruismului[1] se divide în mod firesc în două reguli particulare. Divizarea se observă deja în cadrul sentimentului altruist de bază — acela al milei. Atunci cînd într-adevăr mi-e milă de cineva, în primul rînd nu-i voi pricinui o suferinţă sau un rău, nu-l voi *ofensa* şi, în al doilea rînd, îl voi *apăra* în caz ca i se aduce vreo ofensă. De unde cele două reguli — una negativă, cealaltă pozitivă — ale altruismului: 1) *ce ţie nu-ţi place, altuia nu face*; 2) *fă altuia tot ceea ce vrei tu însuţi să-ţi facă alţii.* Aceste două reguli, frecvent asociate, pot fi exprimate mai

[1] Acest termen, pus în circulaţie de întemeietorul pozitivismului, Auguste Comte, exprimă cu exactitate antiteza logică a egoismului şi din acest motiv răspunde necesităţilor reale ale limbajului filozofic (altruism de la latinescul *alter* = altul; egoism de la *ego* = eu). La noi adversarii înverşunaţi ai neologismelor ar trebui să fie consecvenţi şi, revoltîndu-se împotriva cuvîntului altruism, să elimine şi cuvîntul egoism. În locul lor ei ar putea utiliza *prietenism* şi, respectiv, *euism*: cel din urmă se pare că a şi fost folosit. Dacă ar fi fost vorba de concepte strict *psihologice*, atunci ar putea fi acceptate expresii ca *iubire de sine* şi *amiciţie*; pentru desemnarea *principiilor* etice însă, asemenea cuvinte care implică sensul de iubire nu sînt potrivite, căci nu avem de-a face cu sentimente ci cu norme de conduită. Un om se poate iubi pe sine mult mai mult decît pe ceilalţi şi totuşi poate fi în stare din principiu să slujească binele altuia ca pe propria sa cauză. Un asemenea om este cu siguranţă un altruist, dar ce nume i-am putea da după terminologia propusă mai sus: un *autoiubitor* sau *amicoiubitor*? Ambele denumiri sînt la fel de ridicole. (*N. a.*)

concis şi mai simplu în felul următor: *nu face rău nimănui şi, pe cît îţi stă în putinţă, dă o mînă de ajutor* (*Neminen laede, imo omnes, quantum potes, juva*)[1].

În particular, prima regulă se numeşte *dreptate*, cea de a doua — *caritate*. Disjuncţia nu este însă suficient de corectă deoarece şi cea de a doua regulă se bazează pe dreptate: dacă doresc ca alţii să mă ajute la nevoie, dreptatea cere ca şi eu să le vin lor în ajutor. Pe de altă parte, nu vreau să ofensez pe alţii pentru că îi consider, ca şi pe mine, fiinţe expuse suferinţei. De aceea mă voi strădui, desigur în limitele puterilor mele, să-i izbăvesc de suferinţă: nu-i ofensez întrucît mi-e milă de ei şi, drept urmare, le voi veni în ajutor. Caritatea presupune dreptate, iar dreptatea reclamă caritate: ele nu sînt altceva decît două laturi sau două forme de manifestare ale aceluiaşi fenomen[2].

Aceste două laturi sau grade ale altruismului sînt distincte, dar între ele nu există şi nu poate exista un raport de opoziţie sau de contradicţie. Refuzul de a-i ajuta pe ceilalţi înseamnă implicit a-i ofensa: un om drept în toate va îndeplini negreşit şi obligaţiile de caritate, iar cel cu adevărat caritabil nu poate fi în acelaşi timp nedrept. *Indivizibilitatea* acestor două reguli (în ciuda distincţiei dintre ele) este foarte importantă ca bază a legăturii intrinseci între drept şi morală, între politică şi viaţa spirituală a societăţii.

Norma generală a altruismului — poartă-te cu ceilalţi aşa cum vrei să se poarte ei cu tine — nu presupune defel egalitatea tuturor subiecţilor sub raport material sau spiritual. Nu există în lume o asemenea egalitate şi ar fi absurd s-o pretindem. Este vorba nu de egalitate, ci de dreptul egal la existenţă şi la dezvoltarea facultăţilor pozitive. Un papuaş sălbatic are acelaşi drept la existenţă şi la perfecţionare în mediul său, pe care îl aveau Francisc de Assisi sau Goethe în mediul lor. În toate cazurile *acest* drept trebuie să fie respectat: uciderea unui sălbatic este un păcat la fel de mare ca şi uciderea unui geniu sau a unui sfînt, dar de aici nu rezultă că ei sînt de aceeaşi valoare în alte privinţe şi că noi trebuie să avem,

---

[1] Definiţia altruismului, invocată de Soloviov, aparţine lui Schopenhauer. (*N. ed.*)

[2] În limba ebraică adjectivul *ţedek* înseamnă „drept", iar substantivul derivat *ţedakà* înseamnă „binefacere". (*N. a.*)

dincolo de acest drept universal, aceeaşi atitudine faţă de ei. Nu există egalitate materială şi deci egalitate reală în drepturi (în sensul exercitării egale a drepturilor şi a activităţii) nu numai între persoane diferite, dar şi în privinţa uneia şi aceleiaşi persoane. La vîrste şi stări diferite drepturile şi obligaţiile curente şi speciale nu rămîn aceleaşi: în copilărie ele sînt altele decît la maturitate, în caz de boală mentală ele sînt altele decît în caz de sănătate deplină. Principalele drepturi general-umane precum şi valoarea morală intrinsecă a omului rămîn însă constante şi ele nu sînt suprimate nici de inegalitatea şi infinita diferenţiere a persoanelor, etniilor şi claselor. În cadrul tuturor acestor deosebiri trebuie să se menţină un dat necondiţionat şi unic: *însemnătatea fiecărui om ca scop în sine*, ceea ce exclude posibilitatea folosirii lui *doar ca mijloc* în atingerea scopurilor altuia.

Exigenţele logice ale altruismului sînt atotcuprinzătoare şi raţiunea nu cunoaşte părtiniri şi bariere: în această privinţă el se acoperă cu sentimentul care constituie baza psihologică a altruismului. După cum s-a văzut, mila este la fel de universală şi nepărtinitoare, prin ea omul atinge „asemănarea cu Dumnezeu", deoarece compătimirea umană se revarsă în egală măsură şi fără discriminare asupra tuturor: asupra celor buni ca şi asupra „adversarilor adevărului", asupra demonilor şi chiar asupra „făpturilor tîrîtoare".

Capitolul IV

Principiul religios în morală

I

Deşi în *sfera* regulilor morale de dreptate şi caritate, bazate, psihologic, pe sentimentul milei, sînt încorporate toate fiinţele, *conţinutul* acestor reguli nu acoperă toate relaţiile morale, şi nici măcar pe cele interumane. Înainte de orice se pune întrebarea: care trebuie să fie atitudinea normală a minorilor deja capabili să înţeleagă obligaţiile lor morale faţă de părinţi? Evident, avem de-a face cu un caz special care nu poate fi redus la dreptate şi omenie sau dedus din milă. În mod inconştient copilul recunoaşte *superioritatea* părinţilor, *dependenţa* lui de ei şi nutreşte un soi de *veneraţie* care determină obligaţia zilnică de *supunere*. Toate acestea depăşesc obişnuitul altruism a cărui esenţă logică constă în a-l considera pe celălalt asemănător şi egal cu mine, acordîndu-i aceeaşi semnificaţie pe care mi-o acord şi mie. Atitudinea morală a copiilor faţă de părinţi nu numai că nu se sprijină pe egalitate, ci, din contra, este determinată tocmai de ceea ce îi face *inegali*. Nici baza psihologică a atitudinii morale nu o constituie în acest caz sentimentul de compătimire faţă de suferinţa altuia (mila), căci copilul îşi percepe părinţii nu ca pe nişte oameni care au nevoie de ajutorul cuiva, ci ca pe o forţă care îl poate ajuta la nevoie.

O asemenea atitudine nu contrazice, evident, dreptatea, dar are şi o semnificaţie specială. Conform principiului general de dreptate, trebuie să ne purtăm cu alţii aşa cum am dori să se poarte ei cu noi înşine. În mod logic, acest principiu se poate extinde şi asupra atitudinii morale a copiilor faţă de părinţi: nutrind dragoste pentru mamă sau pentru tată, copilul doreşte, desigur, să primească la rîndu-i dragostea lor. Dar între aceste două forme de dragoste — dragostea copilului faţă de părinţi şi dragostea pe care el o aşteaptă din partea lor — există o deosebire substanţială care

nu decurge din principiul general: în prima atitudine predomină sentimentul de veneraţie faţă de cineva superior şi datoria de a i se supune, fără ca din partea părinţilor copilul să revendice aceeaşi veneraţie şi supunere. Evident, se poate merge cu raţionamentul abstract pînă la afirmaţia că la o vîrstă conştientă copiii îşi venerează şi ascultă părinţii din dorinţa de a se asigura de aceeaşi atitudine din partea viitorilor lor copii. În acest fel însă se stabileşte doar o relaţie abstractă între conceptul general de dreptate şi dragostea filială, dar nu se dezvăluie motivul dragostei în particularităţile ei. Dincolo de orice problematizare privind viitorii copii, sentimentul moral al copilului *prezent* faţă de părinţii săi îşi găseşte pe deplin *raţiunea suficientă* în relaţia reală dintre el şi părinţi, şi anume în *dependenţa lui totală* faţă de ei, resimţiţi ca Providenţă. De aici decurge recunoaşterea inevitabilă a superiorităţii lor şi deci datoria supunerii. Astfel, dragostea filială capătă un caracter excepţional de veneraţie sau de pietate (*pietas erga parentes*) prin care sînt depăşite graniţele generale ale altruismului obişnuit.

Se poate constata că dragostea sau mila părintească (îndeosebi cea maternă), reprezentînd o primă manifestare radicală a atitudinii altruiste, implică şi ea inegalitatea dar în sens invers. Aceasta inegalitate nu are însă aici o prea mare importanţă. Compătimindu-şi copiii neajutoraţi şi manifestînd grijă faţă de ei, părinţii *cunosc* din propria lor experienţă suferinţa pricinuită de foame, de frig etc., care le provoacă mila. În fond, se recurge la o comparaţie sau egalizare între stările proprii şi stările asemănătoare trăite de altul. Copilul, dimpotrivă, este total lipsit de privilegiul experienţei personale datorat vîrstei mature, care-i trezeşte sentimentul de veneraţie sau de pietate faţă de părinţi, determinîndu-l să vadă în ei fiinţe superioare. Părinţilor le e milă de copii ca de nişte fiinţe *asemănătoare* şi congenere, deşi inegale, fie şi într-un mod *neesenţial*, în timp ce sentimentul specific al copiilor faţă de părinţi este în esenţă determinat de superioritatea acestora şi deci direct bazat pe inegalitate.

La o observare mai atentă a copilului care încearcă să-şi apere mama de o jignire reală sau imaginară este lesne de remarcat faptul că în reacţia lui predomină mînia sau indignarea la adresa ofensatorului unei fiinţe sfinte. El nu compătimeşte atît persoana jig-

nită cît se supără pe cel care o jigneşte. Sentimentele acestui copil se aseamănă substanţial cu acelea care animă o mulţime cînd îşi apără idolul. „Mare este Artemida efesenilor!"[1]

Toate expresiile milei şi deci ale altruismului sînt determinate în mod esenţial de *egalitate*, cazul inegalităţii fiind cu totul întîmplător şi tranzitoriu. Compătimind pe altcineva, mă asemui lui, mă închipui în locul lui, intru, cum se spune, în pielea lui: toate acestea presupun din capul locului recunoaşterea lui ca fiindu-mi egal şi congener. Considerînd pe altul drept egalul său, cel care compătimeşte compară stările lui cu ale sale şi pe baza similitudinii constatate deduce obligaţia morală de ajutorare şi compasiune.

Non ignara mali miseris succurere discor[2]. Pentru a resimţi milă faţă de cineva e nevoie să-l consider drept *egalul* meu, în timp ce presupusa inegalitate esenţială sau eterogenitate, străină de ideea unor stări *egale*, subminează din rădăcini acest sentiment şi orice atitudine altruistă. Un indian „de două ori născut" este nemilos faţă de sudri şi de paria; bazîndu-şi atitudinea pe faptul inegalităţii şi deci al imposibilităţii de a acorda acestora aceleaşi drepturi cu ale sale, el nu este capabil să se pună în locul lor şi să se asemuie lor — de unde şi neputinţa de a-i compătimi. Aici, ca şi în cazul atitudinii plantatorilor albi faţă de negri sau a foştilor stăpîni de iobagi de la noi faţă de „fiii lui Ham"[3], se caută o justificare a cruzimii practicate prin ideea de inegalitate esenţială sau prin ideea de origine diferită.

În cazul dat acceptarea inegalităţii are o semnificaţie pur negativă care duce la ruperea legăturilor dintre oameni, generînd şi justificînd orice atitudine imorală. Cu totul alt caracter are inegalitatea pozitivă care determină dragostea filială sau veneraţia. Inegalitatea dintre brahman şi paria sau dintre plantator şi negru anulează solidaritatea sentimentelor şi comunitatea lor de interese; superioritatea părinţilor faţă de copii, dimpotrivă, *condiţionează* solidaritatea lor, serveşte drept bază relaţiilor morale de un gen

---

[1] Faptele Apostolilor, 19, 28 şi 34. (*N. ed.*)

[2] „Ştiu ce e răul şi-nvăţ să dau eu însămi sărmanilor sprijin". (Replica Didonei din *Eneida* lui Virgiliu) (*N. a.*)

[3] Facerea, 10, 6–20. (*N. ed.*)

aparte. Aici se află rădăcina firească a *moralei religioase* care reprezintă un domeniu deosebit de important al naturii spirituale a omului, independent de religiile pozitive şi de sistemele filozofice.

II

O dată cu apariţia, în secolul trecut, a cărţii lui De Brosse despre „zeii-fetişuri" a început să prindă rădăcini opinia care a căpătat, mai ales în ultima vreme, o largă audienţă sub impactul filozofiei pozitiviste a lui Auguste Comte. Potrivit acestei opinii, religia s-a născut sub formă de *fetişism* — de divinizare a unor obiecte materiale (parţial naturale — pietre, copaci, parţial chiar confecţionate) care au fost remarcate sau alese la întîmplare. Fără îndoială, rudimente sau reziduuri ale unui astfel de cult al obiectelor se pot regăsi oricînd în orice religie, dar proclamarea acestui fetişism (care, de altfel, poate avea un sens mai adînc, intuit de însuşi întemeietorul pozitivismului în a doua perioadă a activităţii sale) drept forma primordială a religiei, contravine nu numai mărturiilor istorice şi datelor privind credinţa sălbaticilor, dar reprezintă şi o contradicţie în termeni.

Înainte ca omul să investească o piatră, o bucată de lemn sau o cochilie cu virtute divină, cu semnificaţia de fiinţă supremă atotputernică, era nevoie de conceptul acesteia, închegat în conştiinţa lui. Pot să confund o frînghie cu un şarpe numai dacă am în prealabil reprezentarea şarpelui. Cum se constituie conceptul de divinitate? Prin natura lor concret-sensibilă, obiectele materiale care joacă rol de fetiş sau de idol nu au nici un atribut al divinităţii şi deci pe baza lor nu se poate forma un astfel de concept. Întrebarea rămîne fără răspuns şi dacă invocăm caracterul lui înnăscut. Într-un anumit sens, tot ceea ce se petrece în forul interior al omului este dat de la naştere şi nu încape îndoială că prin natura sa omul este capabil să-şi formeze conceptul de fiinţă supremă, căci altfel nici nu l-ar fi avut. Întrebarea se referă însă nu la această capacitate ci la *utilizarea* ei iniţială care ar trebui să aibă o raţiune suficientă nemijlocită. Pentru a trece efectiv în planul conştiinţei *reale*, orice concept, chiar dacă potenţial este inerent (deci înnăscut) raţiunii umane, reclamă un set de impresii sau percepţii care să-l scoată din starea potenţială şi să-i confere o formă concretă, vie, urmînd să fie supus unui proces intelectual de dezvoltare, adîn-

cire, ramificare şi purificare. Impresiile furnizate de o bucată de lemn sau de un idol cioplit rudimentar nu constituie însă o raţiune suficientă pentru declanşarea procesului mental de formare a conceptului de fiinţă supremă sau pentru a-i servi drept punct de plecare. În această privinţă mai propice par a fi impresiile produse de soare şi lună, de cerul înstelat, de furtuni, mări, rîuri etc. Dar înainte să-şi îndrepte atenţia asupra fenomenelor respective şi să le evalueze importanţa, conştiinţa era deja în posesia unor impresii nemijlocite mai puternice şi mai în măsură să dea naştere conceptului de fiinţă supremă. Formarea iniţială a oricărei noţiuni trebuie urmărită în conştiinţa copilului şi nu în aceea a omului matur. Or, copilul simte mult mai puternic dependenţa sa de mamă (iar ulterior de tată) care îl hrăneşte şi ocroteşte decît de soarele, furtuna sau rîul care asigură fertilitatea cîmpurilor ţării sale. Primele impresii despre părinţi oferă o raţiune suficientă pentru a-i forma în conştiinţă conceptul de fiinţă supremă şi sentimentele de dragoste pioasă şi de frică trăită în faţa unei forţe nemăsurate, care sînt legate de acest concept şi care constituie baza atitudinii religioase. De fapt, este absolut limpede că pînă la o anumită vîrstă copiii *nu dau nici o atenţie* fenomenelor majore ale naturii: soarele nu este cu nimic mai deosebit decît o lampă şi tunetul din cer nu-l impresionează mai mult decît zgomotul produs de vesela din bucătărie. După cum îmi amintesc, prima impresie despre cerul înstelat am avut-o la vîrsta de şase ani, dar ea mi s-a întipărit în minte graţie unui eveniment ieşit din comun (cometa din 1859), în timp ce amintirile clare şi coerente despre viaţa mea în familie datează de la vîrsta de patru ani. Nici în viaţă şi nici în literatură nu am întîlnit dovezi care ar contrazice acest curs al evoluţiei copilului: cred că am fi de-a dreptul şocaţi dacă în prezenţa noastră un copil de trei ani ar manifesta un interes deosebit pentru fenomenele cereşti.

La copil ideea de Divinitate se întrupează iniţial în imaginea vie a *părinţilor*, şi nu se prezintă sub formă de fetişuri întîmplătoare şi de idoli artizanal confecţionaţi sau de fenomene naturale sublime şi ameninţătoare. Ceea ce atestă, contrar opiniei dominante, importanţa mare (fără să fie excepţională) pe care o are în religie, de la începuturile ei, elementul moral. Iniţial, în ideea de divinitate precumpăneşte semnificaţia de *Providenţă*.

La început Providența se arată în chip de *mamă*. În contextul relațiilor matrimoniale dezordonate, specifice fazelor inferioare ale dezvoltării sociale, predomină rolul mamei și cultul maternității. Diferitele popoare, ca și orice om în parte, au trecut prin epoca *matriarhatului* (sau *ginecocrației*), ale cărei urme se păstrează pînă azi în documente istorice, în obiceiuri, precum și în modul de viață actual al unor triburi[1]. O dată însă cu instaurarea orînduirii gentilice bazate pe patriarhat, rolul de Providență al mamei se menține doar atîta timp cît copilul depinde de ea ca fiind doica și prima lui educatoare. În acest sens ea rămîne pentru el unica ființă supremă. Ajuns la vîrsta vieții conștiente, copilul începe să-și dea seama că mama însăși este dependentă de cealaltă ființă supremă — de tatăl lui care este capul familiei și, ca atare, adevărata Providență asupra căruia își transferă venerația religioasă.

III

Apărută spontan în societatea primitivă, atitudinea religioasă a copiilor față de părinți ca față de Providența reală se manifestă atunci cînd ei devin oameni maturi, iar părinții *se află în pragul morții*. În evoluția relațiilor sociale și a relațiilor moral-religioase ale umanității, cultul strămoșilor morți joacă incontestabil un rol primordial. Marea națiune chineză practică și astăzi religia strămoșilor pe care s-a întemeiat întreaga structură socială, statală și familială a Imperiului de Mijloc. Într-o formă sau alta cultul morților s-a păstrat la mai toate celelalte popoare de pe glob — fie ele barbare sau civilizate, inclusiv la parizienii de azi. Deși atitudinea față de părinții aflați în viață constituie primul temei al religiei, aceasta nu-și poate păstra un caracter pur religios din cauza intimității și comunicării zilnice. În plus, pe măsură ce copilul crește, deprinde de la tatăl său raportarea la strămoși ca la un obiect al cultului religios consacrat. Astfel atitudinea religioasă față de părinții aflați în viață este absorbită în mod firesc de cultul părinților morți, înălțați deasupra celor din jur și investiți cu o măreție miraculoasă. Părintele în viață poate doar aspira la

[1] Această temă, abordată în prezent în literatura de specialitate, era inițial de competența arheologiei clasice (Bachofen, *Das Mutterrecht*), iar apoi s-a transferat în domeniul sociologiei și etnografiei comparate. (*N. a.*)

învestitura de zeu, deţinînd deocamdată funcţia de mediator şi de preot al adevăratului zeu care este strămoşul lui. Moartea, şi nu frica, furnizează umanităţii primii ei zei. Sentimentul de dependenţă şi conceptul de Providenţă transferate de la mamă la tată, se asociază cu chipul strămoşului din clipa în care copilul descoperă că şi părinţii lui, de care depinde el, se află într-o dependenţă şi mai mare faţă de cei morţi, a căror putere nu este condiţionată de existenţa lor corporală. Aşadar, conceptul de Providenţă se extinde asupra lor cu urmările de rigoare în planul obligaţiilor morale ale omului — veneraţia, slujirea şi supunerea. Pentru a te supune Voinţei celor morţi trebuie s-o cunoşti. Uneori ea este comunicată prin fantomele lor care apar în vis sau aievea, alteori prin practica ghicitului. Între această putere divină supremă şi simplii muritori se interpun iniţial părinţii în viaţă sau cîte o căpetenie de trib, iar mai tîrziu, o dată cu dezvoltarea relaţiilor sociale, categoria specială a preoţilor, ghicitorilor, vrăjitorilor şi profeţilor.

Numai într-o viziune subiectivă mizantropică sentimentele filiale, chiar şi la oamenii comunei primitive, pot fi reduse la o singură stare, aceea de frică, din care sînt excluse momentele de gratitudine şi de recunoaştere dezinteresată a superiorităţii. Dacă asemenea elemente ale moralei sînt evidente în relaţiile unui cîine cu stăpînul său pe care îl consideră Providenţă, cu atît mai pregnant se manifestă ele în sentimentul omului faţă de Providenţa lui, întruchipată iniţial în părinţi. Cînd se produce transferul veneraţiei asupra strămoşilor, cultul lor implică, evident, şi elemente morale de dragoste filială, care se distinge în acest caz cu claritate de obişnuitul altruism dobîndind un caracter predominant religios.

În celebra teorie al cărei exponent este Herbert Spencer, religia e dedusă în ansamblul ei din cultul strămoşilor. Deşi această teorie este valabilă doar parţial, ea se dovedeşte mai corectă şi mai completă decît teoria fetişismului originar sau acele ipoteze care reduc totul la divinizarea soarelui, a furtunii şi a celorlalte fenomene ale naturii. Obiectul religiei l-au constituit dintotdeauna fiinţele antropomorfe sau duhurile. Cu greu ne-am putea îndoi de faptul că prototipul duhurilor era sufletul strămoşilor (duhurile de orice fel poartă în Letonia şi Polonia un nume generic de *dziady*; la noi cuvîntul *dedî* desemnează pe muma pădurii, spiritele care

stăpînesc apele şi casele oamenilor; *Metamorfozele* lui Ovidiu, în mare măsură inspirate din legendele grecilor şi romanilor, sînt pline de exemple de transformare a celor morţi sau muribunzi în duhuri şi zeităţi zoomorfice sau fitomorfice). Incontestabil, cea mai răspîndită formă de fetişism — închinarea la *pietre* — este legată de cultul morţilor. La lopari[1], buriaţi[2] şi alte populaţii se păstrează uneori chiar numele propriu al acelor strămoşi sau vrăjitori care, după moarte, s-au prefăcut în pietre sacre. Această prefacere nu trebuie înţeleasă *ad literam*, în sensul că spiritul mortului s-ar fi transformat într-o piatră, deci într-un obiect neînsufleţit; din contra, el îşi păstrează şi chiar măreşte puterea deţinută în timpul vieţii. La lopari, de pildă, vrăjitorii metamorfozaţi în pietre prevestesc şi stîrnesc în toate ţinuturile furtuna şi vremea rea. Piatra este doar un lăcaş vizibil al duhului, sau unealta lui. La semiţi pietrele sacre se şi numeau *bet-elem* sau *bet-ileami* („casele Domnului"). Acelaşi lucru trebuie spus şi referitor la copacii sacri.

După cum se ştie, la popoarele din Africa precum şi la alte popoare, vrăjitorilor li se atribuie, ca semn distinctiv, puterea asupra fenomenelor meteorologice, puterea de a aduce vremea rea sau bună. În reprezentările acestor popoare o asemenea putere este deţinută într-o măsură mult mai mare şi în mod nemijlocit de către *duhurile* vrăjitorilor *morţi*, ai căror urmaşi vii nu sînt decît simpli mediatori şi descîntători. Se pune însă întrebarea: prin ce se deosebeşte acest duh puternic al vrăjitorului mort, capabil să dezlănţuie după voia sa o furtună, de un Zeu al tunetului? Sau: există oare vreun motiv plauzibil pentru căutarea unei noi versiuni asupra originii lui Zeus-*tatăl* şi a lui Percunas-*strămoşul*[3]?

Neavînd intenţia de a descrie şi explica aici evoluţia istorică a religiei, nu voi încerca să răspund nici la întrebarea privind măsura în care se poate stabili o legătură genetică între cultul morţilor şi mitologia solară, selenară şi astrală. Voi invoca doar, în scop explicativ, cîteva fapte. În Egipt zeul soarelui — Osiris — domnea peste împărăţia invizibilă a morţilor. Zeiţa lunii — Hecate — din

[1] Populaţie din nordul Norvegiei, Suediei şi Finlandei, care din punct de vedere religios este împărţită în ortodocşi şi luterani. (*N. t.*)

[2] Populaţie din Mongolia şi China de credinţă lamaistă. (*N. t.*)

[3] Zeul tunetului în mitologia lituaniană şi letonă. (*N. ed.*)

mitologia clasică făcea parte dintre zeii infernului. Conform credinţei străvechi, păstrate în cadrul maniheismului, luna reprezenta pentru sufletele celor morţi un fel de popas. Ţin să remarc în acest context că finalul procesului teogonic se înscrie pe linia începutului său, iar conştiinţa religioasă superioară nu reprezintă altceva decît adîncirea şi dezvoltarea conţinutului pe care îl regăsim în formele ei iniţiale. Religia unei familii din comuna primitivă se bazează pe imaginea tatălui sau a strămoşului mai apropiat — mai întîi în viaţă, apoi mort. Acest părinte al *său*, individualizat, constituie pentru familie principiul suprem, sursa vieţii şi bunăstării, obiectul veneraţiei, gratitudinii şi supunerii, pe scurt — Providenţa ei. În cadrul dezvoltării istorice naturale apar zeităţile gintei, tribului, ale seminţiei pînă cînd, în fine, conştiinţa religioasă a umanităţii unite în spirit, dacă nu şi în faptă, ajunge la ideea Tatălui ceresc universal cu Providenţa Lui atotcuprinzătoare.

IV

Dezvoltarea ideii religioase vizează amploarea ei, proprietăţile reprezentărilor mentale şi ale prescripţiilor practice legate de ea, şi nu conţinutul ei moral: atitudinea fundamentală a omului faţă de ceea ce, în opinia sa, se situează deasupra lui şi îi apare drept Providenţă. În toate formele conştiinţei religioase şi pe toate treptele dezvoltării ei, această atitudine rămîne neschimbată. *Se diferenţiază* în mod considerabil *imaginea* copilului despre părinţii săi, reprezentările membrilor unui trib despre duhul strămoşului lor fondator, imaginea unor popoare despre zeii lor şi, în sfîrşit, conceptul general uman despre unicul şi preabunul Tată al tuturor vieţuitoarelor. La fel de distincte sînt şi *formele cultului*. Relaţia reală între tată şi copii se stabileşte fără nici un fel de prescripţii sau medieri speciale, în schimb, relaţia cu spiritul *invizibil* al strămoşului trebuie menţinută cu ajutorul unor anumite ritualuri: întrucît strămoşul nu împarte cu oamenii hrana acestora, ci se hrăneşte cu emanaţii ale sîngelui, întreţinerea lui are nevoie de jertfe. Firește, jertfele familiei aduse duhului tribului se deosebesc de cele aduse de popor zeilor naţionali: zeul războiului pretinde mai mult şi altceva decît duhul protector al căminului familial, iar Tatăl atoatecuprinzător şi omniprezent al Universului, în loc de jertfe, cere exclusiv supunerea în cuget şi în adevăr.

Totuşi atitudinea filială faţă de fiinţa supremă rămîne în esenţa sa identică în toate aceste situaţii diferite. În planul credinţei religioase, canibalul cel mai feroce se aseamănă cu omul cel mai evlavios prin aceea că şi unul şi celălalt nu vor altceva decît să îndeplinească *voinţa tatălui.* Atitudinea filială identică, totdeauna egală cu sine însăşi, reprezintă principiul *pietismului* autentic care leagă religia cu morala, şi nu are importanţă dacă îl numim principiul religios al moralei sau principiul moral al religiei[1].

Poate fi acest principiu declarat normă morală general-obligatorie alături de ascetism şi altruism? După cît se pare, atitudinea filială faţă de voinţa supremă depinde de încrederea în ea, dar această încredere nu poate fi cerută de la un om care nu o are: de unde nu e, nici Dumnezeu nu cere. Aici există însă o neînţelegere. Acceptarea instanţei supreme nu depinde de nici un fel de reprezentări mentale şi, deci, de nici o credinţă pozitivă, dar sub forma sa *generală* această recunoaştere devine obligatorie pentru orice fiinţă morală şi raţională. Căci urmărind scopul vieţii proprii, această fiinţă se convinge pe parcurs că atingerea lui sau împlinirea definitivă a voinţei sale depăşeşte puterile omeneşti. Prin urmare, orice fiinţă raţională recunoaşte *dependenţa sa* de o forţă invizibilă şi necunoscută. Este cu neputinţă să contestăm o asemenea dependenţă. Se pune doar întrebarea: are sau nu are un sens acel ceva de care depind? Dacă nu, atunci şi existenţa mea, dependentă de ceva ce nu are un sens, îşi pierde rostul. Or, în acest caz este de prisos să vorbim de principii şi scopuri de natură moral-raţională, deoarece ele pot avea o semnificaţie numai datorită certitudinii în privinţa sensului existenţei mele, a caracterului raţional al conexiunii universale, sau numai cu condiţia ca în univers sensul să prevaleze asupra nonsensului. Dacă mersul general al fenomenelor universale este lipsit de finalitate, într-o situaţie identică se va afla şi acea *parte* a procesului care se compune din faptele umane, reglementate de norme morale. Dar şi acestea din urmă îşi pierd orice raţiune de a fi dacă nu duc nicăieri

[1] Întrebuinţez aici termenul de *pietism* în sensul direct şi general al cuvîntului care desemnează sentimentul de pietate *(pietas)* ridicat la rang de principiu. De regulă, prin pietism (într-un sens istoric mai special) se subînţelege o anume orientare în viaţa religioasă a protestanţilor. (*N. s.*)

şi nu se justifică în nici un fel. De vreme ce natura mea spirituală superioară este un fenomen pur întîmplător, asceza la care îmi supun trupul va duce mai curînd la distrugerea lui decît la întărirea spiritului meu. Ce rost ar mai avea atunci să respect normele de abstinenţă şi să mă lipsesc de plăcerile reale în numele unei iluzii deşarte? La fel, dacă din lipsa unei rînduieli morale raţionale în lume, actele noastre orientate spre binele celor apropiaţi, în loc de folos, le-ar aduce numai pagubă, principiul altruismului se anulează prin propria sa contradicţie: de pildă, dacă admitem, pe urmele lui Schopenhauer, că esenţa lumii o constituie voinţa oarbă şi iraţională, şi că orice existenţă este identică în fond cu suferinţa, atunci pentru ce m-aş mai strădui să-i ajut pe cei apropiaţi să rămînă în viaţă, respectiv să le prelungesc suferinţa? În cazul acceptării acestui punct de vedere, ar fi mai logic să depunem toate eforturile pentru a omorî din milă un număr cît mai mare de fiinţe vii.

Eu pot săvîrşi binele în mod conştient şi raţional numai în măsura în care cred în el, în semnificaţia lui obiectivă, de sine stătătoare în lume; altfel spus, dacă cred în existenţa ordinii morale, în Providenţă — în Dumnezeu. Această credinţă este anterioară oricărei concepţii religioase pozitive şi oricărui ansamblu de reguli; ea precede, de asemenea, teoriile metafizice şi, în acest sens, constituie ceea ce se numeşte religia naturală.

V

Religia naturală reprezintă o instanţă care sancţionează în mod raţional toate prescripţiile morale. Să presupunem că raţiunea ne spune clar că este bine să subordonăm trupul spiritului, să ne ajutăm aproapele, să recunoaştem drepturile celorlalţi ca pe ale noastre. Dar pentru a asculta glasul raţiunii trebuie să credem în ea, să fim convinşi că binele care ni se cere nu este o iluzie subiectivă, ci are un temei real sau exprimă un adevăr: „Mare este adevărul şi mai puternic decît orice!" A nu avea o asemenea credinţă înseamnă a nu crede în sensul propriei noastre vieţi şi a renunţa la demnitatea fiinţei raţionale.

Absenţa religiei naturale este adesea aparentă. Respingerea uneia dintre formele dominante ale conştiinţei religioase, circumscrise în timp şi spaţiu, se confundă uşor cu negarea totală.

Astfel, păgînii din imperiul Roman îi considerau pe creştini atei (*atheoi*), şi din punctul lor de vedere aveau dreptate, întrucît toate zeităţile lor erau repudiate de creştinism. Dar pe lîngă această împrejurare, există, desigur, şi cazuri reale de necredinţă în Dumnezeu sau de negare din principiu a oricărei instanţe supreme — a binelui, raţiunii adevărului. O asemenea negare, echivalentă cu negarea moralei în genere, nu poate sluji drept argument împotriva obligativităţii generale a principiului moral-religios, tot aşa cum existenţa oamenilor lipsiţi de ruşine, înrobiţi trupului, sau lipsiţi de milă, nu pledează contra caracterului obligatoriu al abstinenţei şi carităţii.

Morala religioasă, ca şi morala în genere, nu vine să confirme ceea ce există, ea prescrie ceea ce trebuie să fie. Independent de credinţă sau necredinţă, oricare ar fi ele, fiecare om în calitatea lui de fiinţă *raţională* trebuie să recunoască faptul că viaţa omenirii în general, şi viaţa individului în particular, are sens şi deci totul depinde de principiul raţional suprem care, prin puterea sa, întreţine şi împlineşte acest sens. Or, prin recunoaşterea acestui fapt individul trebuie să se situeze, în raport cu principiul suprem al vieţii, pe poziţiile unui fiu, adică să se încredinţeze cu devoţiune Providenţei lui şi să-şi subordoneze toate faptele „voinţei Tatălui meu"[1], transmisă prin glasul raţiunii şi al conştiinţei.

Aşa cum reprezentările mentale asupra părinţilor şi relaţiilor practice exterioare cu ei se modifică la copii în funcţie de vîrstă, dragostea filială rămînînd neschimbată, tot astfel reprezentările teologice şi modalităţile de veneraţie a Tatălui ceresc se preschimbă, diversificîndu-se, pe măsura dezvoltării spirituale a umanităţii, în timp ce atitudinea moral-religioasă — supunerea benevolă a propriei voinţe faţă de imperativele principiului suprem — trebuie să rămînă dintotdeauna şi pretutindeni identică în mod necondiţionat.

VI

În cadrul moralei, normele superioare nu anulează în genere normele inferioare, ci le presupun şi le înglobează. S-ar părea că acest adevăr simplu şi clar este de la sine înţeles şi, totuşi, mulţi

[1] Matei, 7, 21. (*N. ed.*)

nu l-au înţeles şi persistă în interpretarea lui greşită. Aşa, de pildă, potrivit învăţăturii unor secte creştine mai vechi şi mai noi, norma celibatului abrogă cea de-a şaptea poruncă, considerînd-o inferioară şi, în consecinţă, sectanţii respectivi, negînd căsătoria, admit cu dragă inimă orice fel de desfrîu. Este limpede că ei sînt pe un drum greşit. În mod similar, mulţi cred că norma superioară care le prescrie să aibă milă de toate fiinţele vii, îi absolvă de obligaţia mai simplă de a le fi milă de rudele lor şi de cei apropiaţi lor, deşi pare de necontestat apartenenţa acestora la aceeaşi categorie de fiinţe vii.

O asemenea neînţelegere este şi mai frecventă în domeniul moralei religioase. Pe treptele superioare atinse de conştiinţa religioasă în dezvoltarea sa nu se suprimă cerinţele care erau în vigoare pe treptele ei inferioare: ele doar se subordonează, suferind astfel o modificare. Desigur, omul care are o anumită reprezentare asupra Tatălui Ceresc nu poate să se raporteze la tatăl lui pămîntean aidoma unui copil pentru care acesta din urmă reprezintă unica fiinţă supremă; dar de aici nu rezultă că prima şi a doua poruncă o suprimă pe cea de-a cincea. În prezent, noi nu mai putem nutri faţă de strămoşii noştri o veneraţie religioasă de aceeaşi intensitate cu aceea de care se bucurau ei în epoca vieţii tribale, dar aceasta nu anulează obligaţia noastră faţă de cei dispăruţi. Chiar dacă sîntem conştienţi de dependenţa noastră faţă de Tatăl unic al universului, această dependenţă nu este totuşi directă; existenţa noastră este incontestabil mai direct determinată de ereditate şi de mediul înconjurător. Ereditatea ne vine de la străbuni, iar mediul este format şi el tot de ei. Voinţa supremă determină, prin mijlocirea strămoşilor, existenţa noastră şi, admirîndu-le faptele, nu putem rămîne indiferenţi faţă de mijloacele lor de realizare. Ştiu că dacă m-aş fi născut printre canibali, aş fi fost şi eu un canibal; tocmai de aceea nu pot să nu am un sentiment de recunoştinţă şi de veneraţie faţă de acei oameni care, prin truda şi dăruirea lor, au scos poporul meu din starea de sălbăticie şi l-au ridicat la nivelul de cultură la care se află în prezent. Este opera Providenţei prin intermediul oamenilor devotaţi trup şi suflet cauzei ei. Dacă pentru mine este important şi de mare preţ faptul că patriei mele, de care este atît

de legată propria mea existenţă, i-a fost dat să devină o ţară creştină şi europeană, atunci este firesc să cinstesc memoria cneazului din Kiev care a creştinat Rusia, şi pe aceea a titanului nordic care a spart cu lovituri puternice cercul închis mongolo-moscovit şi a introdus Rusia în familia popoarelor civilizate; cinstesc memoria celor care ne-au propulsat, în diferite domenii ale vieţii şi ale spiritului, pe un drum deschis de aceşti doi întemeietori ai Rusiei.[1] Uneori se afirmă că personalitatea ca atare n-ar avea în istorie nici o însemnătate şi că ceea ce au făcut aceşti oameni putea fi înfăptuit şi de alţii. Desigur, abstract vorbind, noi am fi putut avea şi alţi părinţi, dar un asemenea gînd van despre eventualii alţi părinţi nu anulează obligaţiile noastre faţă de cei reali.

Oamenii providenţiali care ne-au iniţiat în religia superioară şi în civilizaţia umană nu au fost primii creatori ai acestor bunuri. Ei ne-au transmis ceea ce au moştenit din istoria universală anterioară de la geniile şi eroii de care trebuie să ne amintim şi noi cu recunoştinţă. Datoria noastră este de a reconstitui şirul întreg al strămoşilor noştri spirituali prin a căror mijlocire Providenţa a promovat umanitatea pe calea perfecţiunii. Cinstirea evlavioasă a memoriei strămoşilor ne obligă la slujirea lor neostenită. Pentru a înţelege esenţa acestei slujiri, determinată de esenţa existenţei universale, este nevoie de filozofia teoretică şi de estetică. Aici am putut indica doar temeiul moral şi principiul care determină actul veneraţiei strămoşilor, însoţit de admiraţie şi recunoştinţă.

Un atare cult al strămoşilor omului în cuget şi adevăr nu minimalizează credinţa în unicul Tată Ceresc, ci, din contra, îi imprimă un caracter determinat şi realist. Acest „vas ales"[2] este venerat şi pentru conţinutul lui, aşezat de El; prin intermediul acestor imagini vizibile se ajunge la cunoaşterea şi proslăvirea Dumnezeului invizibil însuşi. Omul, în care anumite imagini care redau acţiunea providenţială din istorie nu trezesc sentimente de gratitudine, veneraţie şi admiraţie, se va dovedi cu atît mai puţin sensibil în

[1] Este vorba de cneazul Vladimir I (?–1015) şi de ţarul Petru cel Mare (1672–1725). (*N. t.*)

[2] Faptele Apostolilor 9, 15. (*N. ed.*)

faţa ideii pure de Providenţă. Atitudinea religioasă adevărată faţă de Suprem este inaccesibilă celui care n-a trăit sentimentele exprimate de poet:

Cînd aburul atîtor crime
Sminteşte gloata desfrînată
Şi geniul răului exultă
Că se mînjeşte cu noroi
Numele marilor bărbaţi,
Genunchii simt că se înmoaie
Şi capul cum mi se apleacă.
Stăpînitoare umbre chem
Şi scrierile lor citesc.
În umbra templului mirific
Prin fumul tămîierii groase
Slovele lor învăţ s-ascult.
Surdină pun mulţimii guralive
Gîndului nobil dăruire
Şi ampla respiraţie învăţ
De la înaintaşii cei puternici.[1]

[1] Este un sonet al lui A. Fet cuprins în *Luminile serii* — carte pe care poetul a dăruit-o lui Soloviov cu dedicaţia: „Ziditorului drag al acestui volum, Vladimir Sergheevici Soloviov". (*N. ed.*)

Capitolul V

Despre virtuţi

I

Fiecare dintre temeiurile morale preconizate de mine — ruşinea, mila şi sentimentul religios — poate fi abordat sub trei aspecte: ca *virtute*, ca *regulă* de acţiune şi ca o condiţie a unei anume stări de *bine*.

Astfel, în ceea ce priveşte ruşinea distingem, înainte de toate, oameni ruşinoşi şi neruşinaţi prin firea lor: primii se bucură de aprobare, iar ceilalţi sînt blamaţi. Prin urmare, facultatea de a fi ruşinos este considerată o calitate pozitivă sau o virtute care ţine de firea omului. În felul acesta însă ea este abstrasă din cazuri particulare şi ridicată la rang de *normă* sau regulă generală de acţiune (şi, în consecinţă, la rang de temei pentru *evaluarea* acţiunilor), indiferent dacă un om sau altul posedă sau nu o asemenea virtute. Dacă ruşinea nu reprezintă ceva care într-un caz este un lucru bun, iar în alt caz este un lucru rău (ca de pildă, o voce răsunătoare care este bună într-o adunare populară şi nu este bună într-o cameră unde doarme un bolnav) — dacă ruşinea în sine reprezintă binele, atunci raţiunea ne obligă să ne comportăm în toate împrejurările în spiritul ei şi anume să ne *abţinem* de la orice faptă ruşinoasă — semn de dominare a substratului inferior din firea noastră — şi să *acţionăm* în sens invers. Prin respectarea acestei reguli, comportamentul asigură stăpînirea constantă de sine, libertatea spiritului şi puterea lui asupra existenţei materiale — o stare care ne oferă maximă *satisfacţie* şi care constituie binele moral.

În chip asemănător, înclinaţia spre milă sau compasiune (în contrast cu egoismul, cruzimea şi răutatea) este, înainte de toate, o trăsătură de caracter pozitivă sau o virtute; atestată sau aprobată ca atare, această înclinaţie furnizează o normă de comportament altruist, dirijat de dreptate şi caritate. Un atare comportament conduce la binele moral al unei adevărate solidarităţi sociale sau la solidaritatea cu ceilalţi şi, în final, cu toate fiinţele vii.

La fel, prin calitatea lui de temei natural al virtuţii numite pietate, sentimentul de recunoştinţă faţă de acel suprem de care depindem, oferă o regulă raţională de conduită religioasă, conducîndu-ne la binele moral al solidarităţii cu cauzele primordiale şi cu purtătorii existenţei: cu strămoşii, în genere cu cei care au murit şi cu toată lumea invizibilă care, din acest punct de vedere, ne determină viaţa.

Legătura intrinsecă trainică între virtutea dată, regulile de acţiune deduse pe baza ei şi binele moral, rezultat de aici, ne scuteşte de abordarea unei probleme etice particulare concomitent prin prisma celor trei aspecte. Este suficient să ne limităm la una dintre virtuţi, căci ea le implică în mod logic pe celelalte două, şi din acest motiv stricta lor delimitare este imposibilă. Într-adevăr, nu putem refuza calitatea de virtuos unui om care se comportă totdeauna în spiritul virtuţii, chiar dacă această calitate nu-i stă în fire, se manifestă destul de palid, sau chiar contrar. Pe de altă parte, binele moral pe care îl disting de virtute, reprezintă, de asemenea, o virtute dar nu în starea ei originară ci în cea dobîndită — *ca normă de acţiune, devenită a doua natură.*

II

A fi virtuos înseamnă *a fi cum se cuvine.* Altfel spus, virtutea este *atitudinea* normală sau *cuvenită* a omului faţă de orice (căci nu se poate concepe o calitate sau o proprietate nerelaţională). Atitudinea cuvenită nu se manifestă în mod identic. Noi încadrăm în mod necesar tot ceea ce se află în afara noastră în trei categorii: *inferior* (în esenţă), *egal* cu noi (congener) şi *suprem.* Evident, a patra categorie nu există. De aici decurge în mod *logic* triplul caracter al atitudinii cuvenite sau morale, fiindcă este clar că nu am adopta o atitudine *cuvenită* dacă ne-am raporta la inferior (să zicem la pornirile firii noastre) ca la ceva suprem (să zicem, prescripţiile voinţei divine); tot astfel, nu ne-am purta cum se cuvine, dacă ne-am raporta la semenul nostru (la om) fie ca la o fiinţă inferioară (ca la un lucru neînsufleţit), fie ca la o fiinţă supremă (ca la o divinitate).

Aşadar, nu avem de-a face cu un singur tip, ci cu trei tipuri de atitudine cuvenită, respectiv morală, sau trei specii de virtute care corespund celor trei sfere în care se divide ansamblul obiectelor intrînd cu necesitate în relaţie cu noi. *Cu necesitate*, pentru că

omul nu se consideră nici o ființă întru totul dominantă sau supremă, nici întru totul supusă sau inferioară și, în fine, nici o ființă unică în genul ei; omul se percepe ca o ființă *medie* și totodată ca *una printre multe altele* de același rang. De aici se deduce în mod logic triplul caracter al raporturilor morale. În virtutea acestui caracter, una și aceeași calitate sau manifestare poate avea o semnificație diferită și chiar opusă în funcție de sfera obiectelor la care se referă. Astfel, autodesconsiderarea sau recunoașterea propriei nimicnicii în raport cu lucruri vrednice de respect se numește *smerenie* și constituie o virtute, dar cînd aceeași calitate se manifestă în raport cu lucruri nedemne, ea se numește înjosire și devine o faptă imorală. Tot astfel, *entuzismul* declanșat de principii și idealuri înalte este fără îndoială o virtute, dacă însă el se leagă de lucruri nesemnificative, devine o slăbiciune ridicolă, iar cînd se asociază cu lucruri de nimic, se transformă într-o manie penibilă. Așadar, trebuie să operăm o distincție între virtuți în sens propriu, care rămîn egale în toate situațiile, exprimînd în fond o calitate bine determinată și corespunzătoare însuși sensului uneia dintre cele trei sfere posibile ale relațiilor existențiale, și calitățile voinței, modurile de acțiune care nu cuprind în sine o determinare morală proprie și nu implică o concordanță constantă cu o anumită sferă a celor ce se cuvin, și de aceea se pot înfățișa deopotrivă ca virtute, stare indefinită sau chiar ca viciu. Trebuie precizat însă că schimbarea semnificației lor morale nu este întotdeauna urmată de modificarea corespunzătoare a denumirii, conferite trăsăturii psihologice în cauză.

Devine astfel limpede că dacă cele trei sentimente morale de bază — rușinea, mila și evlavia — chiar nu se dezvăluie într-o experiență psihologică, argumentele logice sînt suficiente pentru a demonstra necesitatea departajării întregului complex de relații morale în cele trei sfere, sau pentru a accepta ideea că cele trei specii de virtute exprimă atitudinea cuvenită a omului față de ceea ce îi este inferior, egal sau suprem.

III

Lăsînd la o parte temeiurile morale preconizate de noi — rușinea, mila și atitudinea evlavioasă față de suprem —, dacă am purcede la o inventariere a tuturor celorlalte calități care din

vechime şi în vremurile mai noi sînt considerate drept virtuţi, nu am găsi nici una care, *prin ea însăşi*, să merite această denumire. Fiecare dintre aceste calităţi diferite este socotită de drept virtute numai în cazul în care se conformează acelor norme concrete ale atitudinii cuvenite exprimate prin cele trei tipuri de date morale principale, indicate de noi. Aşa, de pildă, *abstinenţa* sau *cumpătarea* capătă demnitatea de virtute doar atunci cînd se raportează la situaţii şi acţiuni *ruşinoase* pe care încearcă să le diminueze sau să le înlăture. Virtutea nu cere ca noi să fim *în genere* cumpătaţi în toate, ci numai în raport cu ceva ce este *mai prejos* de demnitatea noastră umană şi ar fi ruşine să-l tolerăm fără nici o împotrivire. Dar dacă cineva este cumpătat în căutarea adevărului sau îşi „drămuieşte" bunăvoinţa faţă de aproapele său, nimeni nu-l va socoti un om virtuos, ba, dimpotrivă, îl vom condamna pentru lipsă de generozitate. De aici rezultă că în sine şi la obîrşia ei cumpătarea nu este o virtute: cumpătarea devine sau nu o virtute în funcţie de modul ei cuvenit sau nu de manifestare în raport cu unul sau altul dintre obiecte. La fel *curajul* sau *bărbăţia* este o virtute numai în măsura în care exprimă ceea ce este cuvenit şi anume — stăpînirea fermă de către fiinţa umană raţională a naturii sale materiale inferioare, ascendentul spiritului asupra instinctului animalic de autoconservare[1]. De curaj dă dovadă cel care nu se teme de calamităţi incidentale, îşi păstrează sîngele rece în faţa primejdiilor exterioare şi îşi sacrifică viaţa şi bunăstarea materială în numele unor bunuri mai de preţ şi mai demne. Dar nici cea mai *nesăbuită* săvîrşire a nelegiuirilor, cea mai *curajoasă* ofensă şi cea mai *neînfricată* profanare a unui lucru sfînt nu merită numele de virtute, aşa după cum frica de păcat sau de Dumnezeu nu poate fi numită laşitate ruşinoasă. Deci şi în acest caz calitatea de a fi virtuos sau vicios depinde de adecvarea atitudinii la obiect şi nu de calitatea psihologică a unor stări de emoţie şi voinţă.

Cea de a treia aşa-zisă virtute cardinală[2] — *înţelepciunea* — care constă în capacitatea de alegere a celor mai bune metode şi

---

[1] Despre virtute, vezi mai sus, în capitolul I. (*N. a.*)

[2] O dată cu apariţia scolasticii, denumirea de virtuţi cardinale sau *filozofice* (spre deosebire de cele trei virtuţi *teologale*: credinţa, speranţa şi iubirea) a fost atribuită celor patru virtuţi pe care le defineşte Platon în

mijloace pentru realizarea scopurilor propuse și în abilitatea folosirii lor *în mod* corespunzător capătă semnificația de virtute datorită exclusiv caracterului nobil al acestor scopuri și nu pur și simplu grație capacității formale pentru cea mai rațională acțiune. În calitate de virtute, înțelepciunea reprezintă aptitudinea de a realiza *cel mai bine cele mai bune* scopuri, sau iscusința în a atribui în chipul cel mai rațional propriile puteri spirituale unor scopuri care merită cu prisosință aceasta. Neîndeplinind această din urmă condiție, înțelepciunea unui om rămîne înțelepciune fără să devină virtute. „Șarpele" biblic și-a justificat, desigur, faima de a fi cel mai înțelept printre animalele pămîntene, datorită priceperii sale într-ale sufletului uman și prin iscusința cu care a profitat de această pricepere în realizarea scopului său; dar întrucît scopul era ignobil, toată această superbă înțelepciune, în loc să fie socotită drept virtute, a fost blestemată ca sursă a răului, iar cel mai înțelept dintre animale a devenit simbol al gîndirii imorale, o tîrîtoare care își alege de preferință scopuri josnice și nedemne. Nici în traiul cotidian nu se acordă calitatea de virtute acelei înțelepciuni de viață care nu trece dincolo de o înțelegere a slăbiciunilor omenești și de priceperea în aranjarea propriilor afaceri, urmărind scopuri egoiste.

Noțiunea de *dreptate* (cea de a patra virtute fundamentală) are patru accepțiuni diferite. În sensul cel mai larg, dreptatea este sinonimă cu ceea ce este imperativ, corect, normal și just în genere — nu numai în perimetrul moralei (referitor la voință și acțiune), ci și în domeniul intelectului (referitor la cunoaștere și gîndire). De exemplu: „Judecați *corect* sau *cette solution (d'un problème mathématique ou métaphysique) est juste*"[1] — în această accepțiune noțiunea de dreptate, apropiindu-se de cea a valabilității, este mai largă decît noțiunea de virtute și ține mai degrabă de competența filozofiei teoretice decît de cea a filozofiei morale. Într-o accepțiune mai riguros delimitată, dreptatea

---

Politica: abstinența, bărbăția, înțelepciunea și dreptatea. De altfel, denumirile acestor virtuți le preiau în semnificația lor generală, independent de accepția particulară pe care o pot avea ele în doctrina lui Platon. (*N. a.*)

[1] Această soluție (a unei probleme matematice sau metafizice) este justă (fr.). (*N. ed.*)

(*aequitas*)[1] corespunde principiului de bază al altruismului care impune recunoaşterea în egală măsură de partea fiecăruia a dreptului la viaţă şi bunăstare. Şi în această accepţiune dreptatea continuă să fie nu un gen *aparte* de virtute, ci o expresie logic-obiectivă a acelui principiu moral care, pe plan subiectiv-psihologic, se exprimă în sentimentul fundamental de milă (de compasiune sau simpatie). În cea de a treia accepţiune, noţiunea de dreptate este utilizată atunci cînd se stabilesc grade diferite de altruism (sau de atitudine morală faţă de fiinţe egale în drepturi cu noi): primul grad, cel negativ („să nu jigneşti pe nimeni") îşi păstrează denumirea de dreptate în sens propriu (justiţie), cel de al doilea, pozitiv, cu trimitere la imperativul: „ajută-i pe toţi", capătă semnificaţia de caritate (*caritas, charité*). După cum s-a arătat în capitolul III, această diferenţiere are un caracter convenţional şi, în orice caz, nu prezintă un motiv suficient pentru promovarea dreptăţii la rang de virtute de un tip special, căci nimeni nu o va recunoaşte la un om care, neaducînd în mod direct prejudicii semenilor săi prin acte de violenţă, refuză totodată categoric să dea o mînă de ajutor oricui are nevoie, sau să uşureze suferinţa cuiva. Întrucît abţinerea de la ofensă şi ajutor are la bază aceeaşi motivaţie *morală*, adică recunoaşterea drepturilor celorlalţi la viaţă şi bunăstare, şi întrucît nu există nici un motiv moral care să oblige pe cineva să se oprească *aici*, la jumătate de măsură, şi să se limiteze la latura negativă a acestui imperativ, devine clar că o asemenea oprire şi limitare nu concordă cu nici o virtute aparte, ci doar exprimă *gradul mai mic* de manifestare al virtuţii generale numite altruism (sentimente simpatetice). Trebuie precizat, în acelaşi timp, că nu există o unitate de măsură general obligatorie şi constantă pentru a stabili gradul mai mic sau mai mare, pentru că evaluarea depinde de fiecare dată de condiţiile concrete. La un anumit nivel de dezvoltare a conştiinţei sociale, refuzul de a *ajuta* fie şi pe un om cu totul străin sau pe un inamic, se sancţionează de către conştiinţa morală ca o *ofensă* directă, ceea ce este perfect logic, căci dacă sînt *obligat* să-l ajut pe aproapele meu, refuzul de a face acest lucru îi aduce prejudicii. Dar şi la nivele inferioare de dezvoltare a conştiinţei morale, refuzul unui ajutor este echivalent, în anu-

[1] Echitate (lat.). (*N. ed.*)

mite limite, cu o insultă sau cu o crimă (de pildă, în cadrul familiei, tribului, al oștirii). La popoarele barbare care își permit orice față de dușman, încît însăși noțiunea de ofensă nu este folosită, un călător pașnic sau un oaspete se bucură de *dreptul* la cel mai eficient ajutor și la cele mai generoase daruri. Dacă însă dreptatea prescrie acte de binefacere sau reclamă caritate (la barbari doar în mod selectiv, iar la popoarele civilizate în totalitate), devine clar că o asemenea dreptate nu constituie un gen aparte de virtute, izolată de caritate, ci exprimă doar principiul moral al altruismului cu gradele și formele lui diferite de manifestare, care însă implică totdeauna ideea de dreptate.

Există, în fine, cea de a patra accepțiune a acestei noțiuni. Plecînd de la presupoziția după care *legile* (statului, ale bisericii) exprimă în mod obiectiv adevărul, respectarea lor neabătută se impune ca obligație morală necondiționată, iar predispoziția către stricta legalitate este apreciată ca virtute și asimilată dreptății. O asemenea interpretare este valabilă doar în limitele presupoziției de mai sus: ea este aplicabilă în întregime numai legilor care emană de la perfecțiunea divină și, deci, exprimă adevărul suprem. În ceea ce privește celelalte legi, valabilitatea interpretării respective depinde de acordul lor cu acest adevăr, deoarece se cuvine a-l asculta pe Dumnezeu mai mult decît pe oameni. Așadar, dreptatea în sens de aspirație la *legalitate* nu constituie, prin ea însăși, o virtute și poate deveni ca atare numai în funcție de proprietățile și de provenința legilor care cer să fie respectate. Căci sursa legilor umane este neclară. Firul diafan al adevărului moral abia se întrevede în această sursă de sub alte elemente pur istorice sedimentate care nu exprimă decît un raport de forțe și de interese la un moment dat. Motiv pentru care dreptatea, în calitate de virtute, rareori se suprapune cu legalitatea sau cu adevărul juridic, ba uneori i se opune în mod direct — fapt de care își dau seama juriștii înșiși: *summus jus–summa injuria*[1]. Dar recunoașterea deplină a deosebirii și a eventualei confruntări între adevărul trăit și lege nu îi împiedică pe mulți să creadă că un atare conflict se rezolvă dintotdeauna în favoarea legalității și, prin urmare, dreptatea trebuie să fie subordonată legii chiar și atunci

[1] Expresia lui Cicero: dreptul suprem — nedreptatea supremă. (*N. ed.*)

cînd aceasta nu este dreaptă. În sprijinul unei asemenea opinii se invocă autoritatea şi exemplul evlaviosului Socrate care considera inadmisibilă fuga sa care l-ar fi salvat de la sentinţa legală, deşi nedreaptă, pronunţată de judecătorii atenieni împotriva lui. În realitate, acest celebru exemplu sugerează cu totul altceva.

După cum reiese din scrierile lui Xenofon şi Platon, la decizia luată de Socrate au concurat două mobiluri. În primul rînd, el era de părere că, fiind un bătrîn de şaptezeci de ani, salvarea prin fugă a cîtorva ani de viaţă, puţini la număr, ar însemna o laşitate infamantă mai ales pentru cel care credea în nemurirea sufletului şi care propovăduia că înţelepciunea autentică se aseamănă cu o *moarte* lentă (pentru lume materială); în al doilea rînd, Socrate considera că în numele evlaviei filiale cetăţeanul trebuie să-şi sacrifice *confortul moral personal* legilor patriei chiar dacă ele sînt nedrepte. Aşadar, el s-a condus după mobilurile morale ale ascezei şi evlaviei, şi în nici un caz n-a avut în vedere valabilitatea necondiţionată a legalităţii pe care, de altfel, nu a recunoscut-o niciodată. În plus, în exemplul invocat era vorba nu de confruntarea între două tipuri de obligaţii, ci doar de un conflict între *dreptul* personal şi datoria civică; în acest caz se poate admite, în principiu, că dreptul este acela care trebuie să cedeze. Nimeni nu este obligat să-şi apere viaţa fizică — este doar un drept pe care avem voie să-l jertfim, uneori chiar întru lauda noastră. Altfel se prezintă lucrurile cînd datoria civică de supunere în faţa legilor nu se confruntă cu dreptul personal, ci cu obligaţia morală. Este celebru cazul, devenit clasic, al Antigonei care a fost nevoită să aleagă între obligaţia moral-religioasă de a-şi înmormînta fratele după datină şi datoria civică de a respecta verdictul de natură diabolică, dar emis de puterea legislativă a cetăţii, care interzicea o înmormîntare de acest gen. Aici intră în joc o regulă: se cuvine a-l asculta pe Dumnezeu mai mult decît pe oameni, şi devine clar că dreptatea în sensul legalităţii sau legităţii formal-juridice a faptelor nu este o virtute prin sine însăşi, ci poate deveni sau nu o virtute, în funcţie de situaţie. De aceea se bucură de aprobare deopotrivă eroismul lui Socrate care a cedat în faţa unei legi nedrepte şi eroismul Antigonei care a încălcat această lege — aprobare care în ambele cazuri nu se datorează jertfirii vieţii, ci chestiunii de fond: Socrate a cedat dreptul *său* la viaţă în numele *ideilor* superioare de dem-

nitate umană şi datorie patriotică, iar Antigona a apărat dreptul *altuia*. Ea şi-a îndeplinit obligaţia, pentru că fratele ei avea dreptul *lui* la înmormîntare, iar ei îi revenea obligaţia s-o facă, în timp ce Socrate nu era obligat defel să evadeze din închisoare. În principiu, dragostea pentru patrie (*pietas erga patriam*) ca şi dragostea pentru părinţi (*pietas erga parentes*)[1] ne poate cere să jertfim dreptul nostru, dar în nici un caz dreptul altuia. Să presupunem, de pildă, că, dintr-o evlavie împinsă pînă la abnegaţie, fiul nu-şi împiedică tatăl în intenţia de a-l omorî. Demnitatea morală a unui asemenea eroism este discutabilă, dar nimănui nu-i va trece prin cap să-l justifice sau să-l considere erou pe acelaşi fiu în cazul în care acesta se va simţi obligat, din supunere faţă de tatăl său, să-şi omoare fratele sau sora. Aceeaşi sentinţă este valabilă şi pentru legile inumane şi nedrepte, de unde rezultă că dreptatea în sensul supunerii în faţa legilor ca atare conform devizei: *fiat justitia, pereat mundus*[2], nu este prin sine însăşi o virtute.

IV

Cele trei virtuţi (credinţă, speranţă, iubire)[3] numite teologale şi omologate ca atare în etica patristică şi scolastică, au şi ele demnitate morală numai în funcţie de împrejurări concrete. Nici în opinia teologilor, nu orice *credinţă* este virtute. Ea nu are calitatea de virtute atunci cînd obiectul ei este inexistent sau nedemn, precum şi în cazul în care credinţa se raportează nedemn la un obiect demn. Astfel, în prima situaţie credinţa nestrămutată în piatra filozofală, adică în existenţa unei substanţe capabile să prefacă în aur orice metal, are ca obiect un lucru inexistent în natură, şi de aceea o asemenea credinţă este apreciată mai curînd drept autoamăgire decît virtute. În cel de al doilea caz, cînd, de pildă, cineva, ignorînd existenţa dovedită prin fapte a forţei răului, face din această forţă obiect de credinţă în sensul devoţiunii faţă de ea mergînd pînă la pactul prin care îşi vinde sufletul necuratului etc., — o astfel de credinţă, deşi are un suport real, este identificată pe drept cu

---

[1] Dragostea de patrie. Dragostea părintească (lat.).(*N.ed.*)

[2] Să se facă dreptate chiar cu preţul pieirii lumii (lat.).(*N. ed.*)

[3] Din cunoscuta epistolă a apostolului Pavel, în care de altfel lipseşte termenul de „virtute". (*N. a.*)

o decădere morală gravă datorită caracterului nedemn şi rău al obiectului ei. În fine, în cel de al treilea caz, credinţa demonilor înşişi — apostolul Iacob spune că şi ei cred în Dumnezeu şi se cutremură[1] — nu este recunoscută drept virtute pe motiv că, deşi are un suport real şi cu siguranţă absolut demn, „credincioşii" respectivi se raportează la el într-un mod nedemn (spaimă în loc de bucurie, aversiune în loc de atracţie). Aşadar, are valoare de virtute numai acea *credinţă în fiinţa supremă* care se raportează la ea *cu demnitate*, şi anume, cu o nestingherită evlavie filială. Or, o asemenea credinţă se acoperă total cu sentimentul religios, pe care l-am relevat ca fiind unul dintre cele trei temeiuri primordiale ale moralităţii.

Acelaşi lucru se poate afirma, în fond, şi în privinţa celei de a doua virtuţi teologale — *speranţa*. Despre ea nu se vorbeşte atunci cînd cineva se bizuie pe propria sa forţă sau înţelepciune, nici cînd îşi pune nădejdea în „cei puternici, în fiii oamenilor"[2] sau chiar în Dumnezeu, dar numai pentru a obţine anumite bunuri materiale. Speranţa este considerată virtute doar dacă se leagă de Dumnezeu ca izvor al binelui adevărat ce va să vină; prin urmare, avem de-a face cu aceeaşi atitudine religioasă primordială dar modificată de viziunea viitorului şi de sentimentul de aşteptare.

În sfîrşit, cea de a treia virtute teologală — *iubirea* — are semnificaţie morală numai în funcţie de anumite determinări concrete. Iubirea ca atare nu este o virtute, căci altminteri ar fi fost virtuoşi fără deosebire toţi oamenii care nutresc în mod sigur acest sentiment pentru ceva, fără de care nu pot trăi. Nu se atribuie calitatea de virtute iubirii de sine şi de ceea ce ţine de persoana respectivă, nici iubirii pătimaşe pentru plăcerile fireşti şi nefireşti, pentru băutură, vînătoarea cu hăitaşi sau pentru întreceri hipice.

Il faut en ce bas monde aimer beaucoup de choses[3] ne îndeamnă un poet modern. O asemenea „iubire" a fost de mult respinsă de apostolul iubirii:

„Nu iubiţi lumea, nici cele ce sînt în lume."[4]

Este primul element negativ din porunca iubirii care nu trebuie uitat, cum se întîmplă de obicei. Prin el se exprimă principiul de

---

[1] Iacob, 2, 19. (N.a.)

[2] Psalmii, 146, 3 (*N. ed.*)

[3] Strofa din sonetul lui A. de Musset *A. M. Victor Hugo.* (*N. ed.*)

[4] 1 Ioan, 2, 15. (*N. a.*)

bază al ascezei: a te apăra împotriva pornirilor primare şi a li te opune hotărît. Căci după cum reiese clar din context, prin lumea pe care nu trebuie s-o iubim apostolul nu înţelege nicidecum mulţimea semenilor noştri sau lumea creată întru proslăvirea lui Dumnezeu, ci acel substrat tenebros şi iraţional al naturii materiale care iese din starea sa normală, pasivă şi latentă, şi invadează în mod abuziv spiritul uman. Aici se spune direct că totul în lume este *pofta trupului*[1], adică pornirile senzualităţii nemăsurate, *pofta ochilor* — lăcomia şi *trufia vieţii* — vanitatea şi setea de putere.

La prescripţia cu caracter negativ — *nu iubiţi* lumea — morala biblică adaugă încă două, de natură pozitivă: *Să iubeşti pe Domnul, Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu tot cugetul tău* şi *Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi.* Aceste două genuri de iubire se deosebesc pe bună dreptate, deoarece particularităţile obiectului ei determină în mod obligatoriu şi specificul atitudinii cuvenite faţă de el. Dragostea faţă de aproapele este determinată de milă, iar dragostea faţă de Dumnezeu este condiţionată de evlavie. Practic, a-ţi iubi aproapele ca pe tine însuţi înseamnă a-l compătimi la fel ca pe tine însuţi, iar a-l iubi pe Dumnezeu cu tot sufletul tău înseamnă devoţiunea totală faţă de El, unirea voinţei tale cu a Lui, altfel spus, desăvîrşirea sentimentului şi atitudinii filiale sau religioase.

Porunca iubirii nu este deci condiţionată de o anume virtute, ci reprezintă expresia finală a tuturor prescripţiilor morale care vizează cele trei sfere principale de relaţii cu existenţa inferioară, superioară şi egală (omogenă).

V

După ce am demonstrat că atît cele patru virtuţi „cardinale" cît şi cele trei virtuţi „teologale" se reduc într-un fel sau altul la cele trei temeiuri primordiale ale moralităţii, stabilite de noi, şi că ele nu reprezintă surse autonome pentru actele morale, am putea, apelînd la bunăvoinţa şi perspicacitatea cititorului, să utilizăm în continuare acelaşi demers în analiza celorlalte aşa-zise virtuţi. Nu există o listă a virtuţilor, iar prin operarea unor distincţii scolastice

[1] 1 Ioan, 2, 16. (*N. ed.*)

se poate ajunge la un număr indefinit al acestora. Doar ca o completare la cele prezentate mai sus, aş vrea să spun cîteva cuvinte despre cele cinci virtuţi care comportă un anumit interes într-o privinţă sau alta. Este vorba de *mărinimie, dezinteres material, generozitate, toleranţă şi sinceritate.*

După opinia noastră, un om mărinimos este acela care consideră ruşinos sau *mai prejos de demnitatea lui* să insiste asupra drepturilor sale materiale în detrimentul altuia sau să-şi pună voinţa în slujba unor interese cotidiene *meschine* (de exemplu, în slujba vanităţii) — motiv pentru care le sacrifică, fără efort, din raţiuni superioare. De asemenea, numim mărinimos pe cel care suportă netulburat necazurile vieţii pentru că socoteşte *nedemn* ca liniştea spiritului său să depindă de incidente materiale. Înseşi cuvintele subliniate arată că o atare virtute nu reprezintă decît o expresie sau o formă de manifestare a celui dintîi temei moral, şi anume autoafirmarea spiritului uman în lupta cu substratul material primar al existenţei noastre. Aici totul se bazează pe sentimentul demnităţii umane care se exprimă iniţial prin simţul elementar al ruşinii.

Dezinteresul material rezidă în eliberarea spiritului de ataşamentul faţă de un gen aparte de bunuri, şi anume de cele patrimoniale. Este o expresie particulară a sentimentului de demnitate umană faţă de care viciile ce i se opun — cum ar fi, de pildă, zgîrcenia şi lăcomia — sînt apreciate ca fiind *ruşinoase.*

Prin manifestările ei exterioare, *generozitatea* se suprapune cu mărinimia şi dezinteresul, dar are o bază altruistă. Omul înzestrat cu virtutea generozităţii este acela care, *din spirit de dreptate şi din iubire pentru oameni,* îşi împarte bunurile cu ceilalţi; dar el încetează să fie virtuos dacă face acest lucru din lăudăroşenie sau din trufie. Un asemenea om însă poate fi legat, chiar pînă la zgîrcenie, de bunurile pe care le împarte, şi atunci nu-l mai putem numi, strict vorbind, un om dezinteresat; se cuvine a spune doar că virtutea altruistă a generozităţii învinge în el viciul lăcomiei.

Toleranţa (ca virtute) nu este altceva decît o latură pasivă a acelui resort sufletesc ale cărui manifestări active se numesc mărinimie sau tărie spirituală. Aici toată deosebirea se reduce la nuanţe subiective care nu permit delimitări stricte. Cînd privim pe cineva care îndură calm nenorocirile şi chinurile, spunem despre el că este mărinimos ori răbdător, ori curajos, sau îl considerăm un

model de impasibilitate (*ataraxia*) etc. Discuţia asupra valabilităţii relative a unor asemenea calificative prezintă mai degrabă un interes lexical şi nu de ordin etic. Pe de altă parte, unitatea indiciilor exterioare poate masca şi aici (ca şi în cazul generozităţii) o diferenţă esenţială de conţinut etic. Suferinţele fizice şi sufleteşti pot fi îndurate cu răbdare fie din cauza reacţiei slabe a sistemului nervos sau a debilităţii mintale şi temperamentului apatic — şi atunci nu poate fi vorba de virtute; fie datorită puterii lăuntrice a spiritului care nu cedează în faţa acţiunilor exterioare — şi atunci avem de-a face cu o virtute de natura ascezei care se identifică, potrivit clasificării noastre, cu primul temei moral; fie din pricina blîndeţii şi dragostei faţă de aproapele (*caritas*) care refuză să răsplătească răul cu rău şi obida cu obidă — iar în acest caz este vorba de o virtute altruistă, reductibilă la cel de al doilea temei moral — mila — care se extinde chiar asupra duşmanului şi ofensatorului; fie, în sfîrşit, răbdarea izvorăşte din supunerea faţă de voinţa supremă de care depinde tot ceea ce se săvîrşeşte — şi atunci ne găsim în faţa unei virtuţi religioase — pietatea — reductibilă la cel de al treilea temei moral.

O variantă aparte a răbdării o reprezintă acea calitate căreia în limba rusă i se spune în mod greşit, din punct de vedere gramatical, *terpimosti* [1] (*passivum pro activo*). Termenul se foloseşte atunci cînd este vorba de acceptarea libertăţii altuia, chiar dacă nu se exclude faptul că ea poate genera greşeli de ordin teoretic şi practic. O asemenea atitudine sau trăsătură nu este, prin ea însăşi, nici virtute şi nici viciu: ea poate fi şi una şi alta în diferite cazuri, în funcţie de obiect (de pildă, nu trebuie tolerat răul făcut cu mare satisfacţie de către un om puternic unui om slab: o asemenea „toleranţă" faţă de răufăcător devine imorală, pierzîndu-şi demnitatea de virtute), dar factorul hotărîtor rămîne motivaţia interioară care, în cazul de faţă, se prezintă sub formă de mărinimie sau laşitate, de respect faţă de drepturile celorlalţi sau nepăsare faţă de bunăstarea lor, de convingere adîncă în forţa victorioasă a adevărului suprem sau de indiferenţă faţă de el.

[1] Soloviov are în vedere diferenţa între *terpimosti* (răbdare, îndurare) şi *terpimosti* (toleranţă). (*N. ed.*)

VI

Printre virtuţile derivate sau secundare, pe prim plan se situează *sinceritatea* atît datorită caracterului ei specific uman (în sens strict, ea este proprie numai fiinţelor cuvîntătoare[1]), cît şi graţie însemnătăţii ei pentru moralitatea socială. Totuşi această virtute continuă să fie obiect de dispută între moraliştii de diverse orientări.

Cuvîntul este o unealtă a raţiunii cu ajutorul căruia ea exprimă ceea ce este, ceea ce poate fi şi ceea ce ar trebui să fie — un adevăr real, formal şi ideal. Omul intră în posesia acestei unelte datorită naturii sale superioare, şi de aceea atunci cînd o foloseşte abuziv, exprimînd un neadevăr de dragul unor scopuri materiale înguste, el săvîrşeşte, prin aceasta, ceva potrivnic demnităţii umane, ceva *supărător*. Totodată, cuvîntul este o expresie a solidarităţii umane şi un mijloc de comunicare interumană, evident cu condiţia ca el să fie purtător al adevărului. Iată de ce atunci cînd cineva se foloseşte de cuvinte pentru a exprima un neadevăr în scopuri egoiste (şi nu numai în scopuri individuale, ci şi comunitare ca, de pildă, cele ţinînd de familie, de castă, de partid), el încalcă drepturile celorlalţi (deoarece cuvîntul este un bun comun) şi aduce prejudicii vieţii obşteşti. Întrucît minciuna este o faptă ruşinoasă pentru mincinos şi totodată insultătoare şi nocivă pentru cei minţiţi, exigenţa sincerităţii are o dublă motivaţie morală: în primul rînd, ea se întemeiază pe *demnitatea* umană a individului însuşi şi, în al doilea rînd, pe *dreptate*, adică pe recunoaşterea dreptului celorlalţi de a nu fi minţiţi de mine, din moment ce nici eu nu doresc să fiu minţit de alţii.

Toate aceste consideraţii sînt în mod inevitabil deduse din raţiune şi nu cuprind nici un fel de ambiguităţi. Filozofia de catedră însă, făcînd abstracţie de fondul problemei, creează în mod artificial divergenţe şi confuzii prin îndepărtarea exigenţei de sinceritate de temeiurile ei morale şi prin transformarea ei într-o virtute *aparte*, căreia îi atribuie, *în separaţia ei*, o semnificaţie absolută. Dacă atunci cînd se conferă regulii „să nu minţi" o valabilitate absolută, ce nu admite cu nici un chip existenţa unor excepţii, prin minciună s-ar înţelege opusul adevărului în sensul lui deplin

[1] Animalele pot fi naive sau şirete, dar numai omul poate fi sincer sau prefăcut. (*N. a.*)

— nu numai real și formal dar și preponderent ideal sau pur moral (adevăr a ceea ce s-ar *cuveni*), acest lucru ar fi corect și nu s-ar ivi nici un dubiu, căci este limpede că adevărul încetează să fie adevăr dacă, fie și într-un singur caz, te poți abate de la el. Aici nu s-ar crea nici o problemă, cel puțin pentru oamenii care acceptă că A = A și 2 x 2 = 4. În realitate însă, filozofii care insistă prea mult asupra funcționării fără excepții a regulii „să nu minți", ei înșiși se află în fals, limitînd în mod arbitrar semnificația adevărului (în fiecare caz în parte) la o singură latură și anume la cea reală sau mai exact, la cea factuală, *luată izolat*. Prin adoptarea acestui punct de vedere, se ajunge la o dilemă absurdă care poate fi ilustrată cu un exemplu uzitat și foarte clar: cînd cineva, neavînd alte mijloace de a împiedica pe un ucigaș să-și prindă victima, o adăpostește în casa lui, și la întrebarea ucigașului dacă victima se află la el în casă îi răspunde cu un „nu", iar pentru a fi și mai convingător îi arată o altă încăpere, „ducîndu-l de nas", atunci ne găsim în fața alternativei: minținд astfel, el s-a purtat fie conform datoriei morale, fie împotriva ei. În primul caz pare că este permis a se încălca porunca morală „să nu minți", ceea ce lipsește morala de semnificația ei necondiționată și lasă deschisă o portiță pentru justificarea răului de orice fel; în cel de al doilea caz, dacă omul respectiv a păcătuit prin minciună, reiese că datoria morală a sincerității îl obligă să devină în fapt un complice activ la crima ucigașului, ceea ce contravine deopotrivă rațiunii și simțului moral. Într-o asemenea abordare nu există cale de mijloc, căci este de la sine înțeles că refuzînd să răspundă sau dînd un răspuns evaziv, respectivul om ar întări bănuiala ucigașului și i-ar deconspira total victima.

După cum se știe, filozofii de talia lui Kant și Fiechte care pledează pentru caracterul formal și absolut al prescripțiilor morale, consideră că nici în asemenea împrejurări minciuna nu este permisă, cel întrebat ar fi trebuit deci să-și îndeplinească datoria de a fi sincer fără să se gîndească la consecințele de care, în opinia lor, el nu e răspunzător. Alți moraliști care reduc întreaga moralitate la sentimentul de simpatie sau la principiul altruismului socotesc că minciuna este permisă și chiar obligatorie în numele salvării și binelui celor apropiați. Este un principiu excesiv de larg și indefinit care lasă deschisă calea abuzurilor de tot felul.

Cum se rezolvă totuşi această problemă: era obligat bietul om să mintă sau nu? Cînd ambii termeni ai unei dileme conduc, fiecare, la aberaţii, înseamnă că ceva este în neregulă în însăşi formularea ei. În chestiunea de faţă această neregulă constă în sensul echivoc al cuvîntului „minciună (mincinos, a minţi)" care, în contextul dat, se întrebuinţează ca şi cum ar avea un singur înţeles sau că prin acesta s-ar subînţelege şi celălalt sens, ceea ce nu se întîmplă niciodată. Aşadar, în interiorul raţionamentului însuşi acest cuvînt-cheie este întrebuinţat într-un sens *fals* şi, în consecinţă, nu ne putem aştepta decît la concluzii false.

Să mai zăbovim asupra acestei chestiuni. Îl rugăm pe cititor să nu ne reproşeze maniera oarecum pedantă a abordării ei: însăşi chestiunea este rodul pedantismului şcolăresc al moraliştilor de extracţie speculativă.

Conform definiţiei formale, minciuna este o contradicţie între ceea ce se exprimă[1] despre un fapt şi ceea ce este faptul în realitate, inclusiv modul lui de existenţă. Dar o asemenea definiţie formală a minciunii nu are o tangenţă directă cu moralitatea. Exprimarea care contrazice realitatea poate fi uneori doar *greşită*, şi în acest caz falsul ei efectiv se limitează numai la sfera obiectuală (sau fenomenală) fără să atingă cît de cît dimensiunea morală a subiectului. Aici nu este vorba în nici un caz de minciună în sens moral, căci nu se pune semnul egalităţii între greşeală şi fals. Începînd cu un caz-limită, se poate demonstra că nu avem de-a face cu încălcarea adevărului atunci cînd, fiind distrat, omul fabulează sau, ca într-o celebră anecdotă, cînd un neamţ amestecînd cuvintele nemţeşti cu cele englezeşti, afirmă că el a devenit o ceaşcă de ceai (*I became a cup of tea*)[2]. Pe lîngă greşelile de limbă mai există însă şi gînduri greşite sau neînţelegeri. Mulţi au afirmat (afirmă şi azi), verbal sau în scris, lucruri care sînt la

---

[1] Evident, această definiţie generală cuprinde deopotrivă afirmaţia şi negaţia, fapt care m-a determinat să folosesc un cuvînt mai puţin uzat — *iziavlenie* (exprimare) care cuprinde ambele sensuri. Cuvintele *judecată* şi *propoziţie* comportă unele nuanţe care, în contextul dat, sînt incomode. (*N. a.*)

[2] Confuzie între cuvîntul german *bekommen* (a primi) şi cel englezesc *to become* (a deveni). (*N. t.*)

fel de *greşite* (în sens obiectual) ca şi transformarea omului într-o ceaşcă de ceai. Dar au făcut-o şi o fac în mod conştient, vrînd să spună exact ceea ce au spus, şi dacă ei confundă, fără s-o ştie, minciuna cu adevărul, nimeni nu-i poate considera mincinoşi şi în eroarea lor nu se va găsi nimic imoral. Prin urmare, nici contradicţia între cuvinte şi realitate şi nici contradicţia între gînduri şi realitate nu reprezintă o minciună în sens moral. Poate ea consta în contradicţia între voinţă şi realitatea ca atare, adică în simpla intenţie de a minţi? Dar o atare intenţie nici nu există. Oamenii (cel puţin cei care dau dovadă de responsabilitate morală) recurg la minciună pentru un anumit scop sau dintr-un motiv anume: unii din vanitate, pentru a atrage atenţia asupra lor; alţii, de dragul intereselor materiale înşelînd pentru propriul lor folos. Aceste două genuri de minciună, dintre care una se numeşte lăudăroşenie, iar cealaltă înşelătorie, pot fi analizate prin prisma moralităţii şi blamate din perspectiva ei ca fiind penibile pentru mincinos, iar, pentru ceilalţi, nocive şi insultătoare. Dincolo de minciuna care frizează lăudăroşenia, şi minciuna din arsenalul înşelătoriei, există însă un gen mai rafinat de minciună care nu urmăreşte vreun scop josnic, şi este totuşi condamnată din punct de vedere moral, ca fiind aducătoare de prejudicii aproapelui: este vorba de minciuna izvorîtă din dispreţ faţă de umanitate, exprimată gradual de la atitudinea „nu mă priveşte" pînă la mistificările de natură politică, religioasă şi literară. În sensul strict al cuvîntului, o asemenea minciună nu are în ea nimic ruşinos (bineînţeles, în acele cazuri în care mistificarea nu urmăreşte un interes material), dar ea este imorală din perspectiva altruismului, căci violează drepturile celor înşelaţi. Evident, mistificatorul însuşi nu ar fi dorit să fie înşelat şi ar fi socotit mistificarea împotrivă-i drept o ofensă adusă dreptului său uman. De aici datoria lui de a respecta acelaşi drept şi în privinţa celorlalţi.

Exemplul cu omul care păcăleşte pe ucigaş pentru a împiedica săvîrşirea crimei nu se încadrează în primele categorii de minciună imorală (lăudăroşenie şi înşelătorie interesată). Dar poate el ţine de categoria mistificărilor imorale care aduc prejudicii aproapelui? Nu cumva prin persoana ucigaşului este dispreţuită întreaga umanitate, căci doar şi el este om şi nu trebuie privat de nici un drept uman? Numai că printre aceste drepturi umane nu figurează

şi dreptul de a mă face complicele lui la crimă; or, tocmai o asemenea complicitate şi *numai ea singură* este vizată de întrebarea: unde se află victima lui? Este oare permis unui moralist să recurgă cu bună ştiinţă la o ficţiune, mai ales cînd este vorba de viaţa unui om? Or, tocmai o asemenea ficţiune premeditată pare a fi prezumţia că ucigaşul, punînd întrebarea respectivă, se gîndeşte întrucîtva la adevăr, este interesat să-l afle şi deci are şi el, ca orice om, *dreptul* la un răspuns sincer din partea celor care sînt în posesia lui. *În realitate însă lucrurile stau cu totul altfel.* Întrebarea ucigaşului nu reprezintă un act izolat, de sine stătător, care să-i exprime curiozitatea de a afla unde se ascunde victima. Întrebarea se înscrie perfect într-un şir de fapte care în totalitatea lor constituie un atentat la viaţa cuiva, şi un răspuns sincer n-ar însemna îndeplinirea datoriei generale de a spune adevărul, ci doar o *complicitate* criminală, graţie căreia atentatul la viaţă s-ar finaliza.

Referitor la sinceritate trebuie spus că ea ne obligă să prezentăm orice fapt *aşa cum este el*, în integralitatea lui reală şi cu sensul lui imanent. Dar cuvintele şi acţiunile ucigaşului din exemplul nostru se corelează şi îşi dobîndesc sensul real numai datorită uneltirii lui criminale, şi de aceea numai prin prisma acestei uneltiri pot fi evaluate corect atît cuvintele şi acţiunile lui, cît şi reacţia la ele a unei persoane. Întrucît uneltirea criminală ne este cunoscută, nu avem nici argumentul teoretic şi nici dreptul moral să despărţim întrebarea acestui om (şi, implicit, răspunsul la ea) de referentul ei *real*. Din acest punct de vedere, *singurul valabil*, întrebarea ucigaşului se rezumă la un apel: *ajută-mă să săvîrşesc omorul*, iar răspunsul exact la întrebare, făcînd abstracţie de sensul ei real şi atribuindu-i, în ciuda evidenţei, valoare de adevăr, ar fi de-a dreptul *fals* din punct de vedere teoretic, iar în fapt ar însemna *împlinirea acestei revendicări criminale*. În schimb, îndrumarea ucigaşului pe o pistă falsă ar reprezenta singurul mod posibil de a *refuza* complicitatea, ceea ce ar ţine de *datoria morală* nu numai faţă de victima a cărei viaţă ar fi astfel salvată, dar şi faţă de răufăcător căruia i s-ar oferi cu acest prilej un răgaz pentru a se răzgîndi să-şi pună în practică intenţia criminală. Şi totuşi se poate vorbi aici despre violarea dreptului la adevăr : ar fi o greşeală prea grosolană să confundăm revendicarea complicităţii criminale cu dreptul de a afla adevărul de la cel care îl cunoaşte. Tot atît de

greşit ar fi să insistăm asupra faptului că omul care în virtutea datoriei morale a împiedicat crima, folosind ultima şansă posibilă, a recurs totuşi la minciună şi deci a procedat rău: ar însemna să confundăm sensul formal al cuvîntului „minciună" cu sensul lui moral, ignorînd diferenţa lor esenţială, semnalată mai sus.

Pentru adepţii rigorismului pseudomoral mai rămîne un refugiu iluzoriu pe tărîmul religios: deşi prin îndreptarea ucigaşului pe o pistă greşită nu se încalcă nici un drept uman, nu cumva acest lucru lezează dreptul divin? Dacă există porunca „să nu minţi", dată de sus, noi sîntem obligaţi, fără îndoială, s-o îndeplinim, lăsîndu-L pe Dumnezeu să-şi asume consecinţele. Adevărul este că în Sfînta Scriptură[1] nu există nici o poruncă abstract formulată prin care să fie interzisă minciuna în genere sau în sensul ei formal; în schimb, figurează explicit porunca „să-ţi pui sufletul pentru prietenii tăi"[2] (nu să te sacrifici doar pentru sensul formal al cuvintelor) şi cerinţa ca ea să fie îndeplinită. Nu se poate oare găsi (din punct de vedere mistic) un mod de îndeplinire a poruncii fundamentale a iubirii fără a recurge însă la o minciună formală? Nu ar fi oare cu putinţă ca după predarea victimei în mîinile ucigaşului să ne rugăm la Dumnezeu ca El să preîntîmpine crima printr-un miracol? Deşi sînt cunoscute cazuri cînd prin rugăciune s-a obţinut, contrar tuturor aşteptărilor omeneşti posibile, efectul dorit, lucrul s-a petrecut într-o situaţie disperată, cînd erau epuizate toate mijloacele pămîntene. A-I cere însă lui Dumnezeu o minune cînd poţi singur să previi nenorocirea, apelînd la cel mai simplu şi *inofensiv* mijloc, ar însemna să comiţi cel mai mare *păcat*. Este altceva cînd singurul mijloc uman posibil are un caracter imoral, dar invocarea în acest caz a caracterului imoral al minciunii formale ca atare ar însemna să anticipăm tocmai ceea ce trebuia demonstrat şi ceea ce nu poate fi demonstrat în mod logic, deoarece o atare presupunere se bazează pe aceeaşi confuzie a celor două noţiuni cu totul distincte: *falsul* şi *minciuna*. În exem-

---

[1] Porunca „să nu mărturiseşti strîmb împotriva aproapelui tău" (*Ieşirea*, 20, 16), adică să nu cleveteşti, nu priveşte chestiunea discutată deoarece ea interzice nu minciuna în genere, ci doar un anumit tip de minciună, de natură morală. (*N. a.*)

[2] Ioan 15,13; Matei 10,39; 16, 25; Ioan 12,25. (*N.ed.*)

plul nostru răspunsul la întrebarea ucigaşului este, fără îndoială, fals, dar pe nedrept sancţionat ca minciună, căci *falsitatea* formală a cuvintelor cuiva nu are, *ca atare*, legătură cu morala şi nu poate fi condamnată din punctul ei de vedere. În schimb, *minciuna* este pasibilă de o asemenea sancţiune, fiind expresia unei intenţii *imorale*, şi tocmai în aceasta constă deosebirea între minciună şi o simplă falsitate. Or, în exemplul nostru nu există *nici un fel* de intenţie imorală şi deci nu se poate găsi vreo urmă de minciună.

Argumentaţia noastră dezvoltată poate fi rezumată într-un raţionament concis de felul: afirmaţia falsă sub raport formal, care contrazice faptul reflectat nu este neapărat un fals în sens moral sau o minciună ieşită la iveală, ci devine ca atare numai atunci cînd izvorăşte dintr-o rea voinţă care *falsifică* în mod intenţionat cuvintele în propriul avantaj. La rîndul ei, reaua voinţă intră în contradicţie nu cu un fapt oarecare, ci cu ceea ce s-ar *cuveni*, cu imperativul moral, iar acesta, definindu-se în mod riguros prin raportare la ceea ce este inferior, egal şi superior nouă, se reduce la cele trei exigenţe: subordonarea naturii inferioare spiritului, respectarea drepturilor semenilor noştri şi devoţiunea totală faţă de Principiul Suprem al lumii. Orice manifestare a voinţei noastre poate fi rea sau imorală *numai* dacă este încălcată una din aceste trei obligaţii: cînd voinţa afirmă sau tolerează ceva ruşinos (în primul caz), ofensator (în al doilea caz) sau păcătos (în al treilea caz). Or, voinţa omului care fereşte victima de ucigaş nu încalcă nici una dintre aceste trei obligaţii: ea nu întreprinde nimic ruşinos, nimic ofensator, nimic păcătos. Prin urmare, nu există aici nici un fals, nu are loc nici o abatere de la vreo poruncă şi, preîntîmpinîndu-se un rău, nu se concede nici o excepţie de la regula morală: pe baza acestor argumente respingem încercarea de a pune, în ciuda evidenţei, cazul de faţă sub incidenţa respectivei reguli morale.

Unul din oponenţii angajaţi în disputa relatată afirmă: *întrucît* avem de-a face cu o minciună, folosirea unui mijloc rău, *chiar şi* pentru salvarea aproapelui, este interzisă. Celălalt îi răspunde: *deşi* s-a apelat la minciună, folosirea unui mijloc rău este permis, întrucît obligaţia de a salva viaţa altuia este mai importantă decît obligaţia de a spune adevărul. Ambele concluzii sînt false şi ca atare respinse de cea de a treia concluzie cu adevărat corectă: *dat*

fiind că aici nu e vorba de o minciună (în sens moral), folosirea acestui mijloc *inofensiv* necesar pentru preîntîmpinarea crimei este *absolut obligatorie*[1].

VII

Așadar, instituirea sincerității într-o virtute formală aparte conține în sine o contradicție și nu este acceptată de rațiune. Aidoma celorlalte „virtuți", sinceritatea, prin ea însăși, nu are o calitate morală, dar o poate obține numai dacă este pusă în acord cu normele morale fundamentale. În afara relației cu acestea, sinceritatea aparentă poate deveni sursă de minciună, adică de aprecieri false. Ea poate să se exercite doar potrivit unei singure exigențe — aceea ca spusele noastre să reflecte fidel realitatea exterioară a unor fapte, ceea ce ar duce, evident, la aberații. Din acest punct de vedere, un preot care dezvăluie în public exact ceea ce i se spune la spovedanie ar putea fi considerat sincer. O sinceritate autentică reclamă însă concordanța cuvintelor noastre cu *adevărul* lăuntric sau cu semnificația situației date pe care o evaluăm conform normelor morale.

Analiza așa-numitelor virtuți a arătat că semnificația lor morală este determinată exclusiv de cele trei norme ale necesității morale. Normele înseși, la rîndu-le, deși se sprijină pe sentimente primare corespunzătoare (rușine, milă și evlavie) ca pe *rădăcina lor psihologică*, nu sînt definitiv fundate pe aspectul lor fenomenal, ci se dezvoltă în mod logic din conceptul de *imperativ moral* sau *adevăr* (în sens larg). Adevărul cere să ne raportăm la natura inferioară în mod corespunzător, subordonînd-o scopurilor raționale; dacă, din contra, noi ne supunem ei, asta înseamnă că nu o per-

[1] Situarea lui Kant pe pozițiile rigorismului în abordarea problemei în discuție contrazice, în fond, propriul lui principiu conform căruia o faptă trebuie să aibă o anumită demnitate morală pentru a fi ridicată la rang de regulă universală. Este clar că deturnînd atenția ucigașului de la ascunzătoarea victimei, eu primesc dezlegarea de la rațiunea și conștiința mea să promovez modul meu de acțiune la rang de regulă universală: toți și dintotdeauna trebuie să ascundă victima de ucigașul ei și, punîndu-mă în locul ucigașului, eu, în calitate de ființă morală, nu pot să doresc altceva decît să fiu oprit, prin același mijloc, de la săvîrșirea crimei. (*N. a.*)

cepem exact cum este ea în realitate, ci o considerăm de ordin superior. Procedînd astfel, deformăm ordinea firească a lucrurilor, denaturăm adevărul, ne raportăm în mod necuvenit, imoral la sfera inferioară în cauză. La fel, adevărul ne obligă să ne raportăm la semenii noştri cum se cuvine, să recunoaştem drepturile lor egale cu ale noastre, să ne transpunem în situaţia lor. Atunci însă cînd noi ne considerăm persoane cu drepturi depline, iar pe alţii îi tratăm ca pe nişte larve găunoase, ne abatem, evident, de la adevăr şi nu ne comportăm cum se cuvine. În fine, dacă sîntem conştienţi de existenţa principiului universal suprem, adevărul cere să ne raportăm la el ca la ceva superior pentru care nutrim o devoţiune religioasă. Orice altă atitudine contravine ordinii fireşti a lucrurilor şi deci nu corespunde imperativului moral.

Desigur, formarea unei asemenea concepţii asupra adevărului şi imperativului moral a devenit posibilă numai datorită faptului că în natura omului sînt înrădăcinate sentimentele ruşinii, milei şi evlaviei, care în mod nemijlocit determină atitudinea lui corectă faţă de cele trei sfere constitutive ale condiţiei lui de viaţă. După ce însă raţiunea a relevat conţinutul etic cuprins în aceste date naturale şi l-a ridicat la rang de imperativ, el devine un principiu autonom al comportamentului moral, independent de temeiurile sale psihologice. Ne putem închipui un om nu prea ruşinos din fire, dar care s-a convins pe calea raţiunii că e de datoria lui să opună rezistenţă tendinţelor acaparatoare ale naturii inferioare şi respectă cu conştiinciozitate această datorie. Moralitatea unui astfel de om este, de fapt, superioară moralităţii aceluia care, deşi mai ruşinos din fire, nu posedă o raţiune în stare să contracareze pornirile pătimaşe care îi înăbuşă sentimenul ruşinii. Acelaşi lucru se poate afirma privitor la mila ca înclinaţie naturală (la care se referă Kant) şi la sentimentul firesc al religiozităţii. Fără conştiinţa datoriei toate aceste înclinaţii ale firii spre acte morale rămîn instabile şi nu joacă un rol decisiv în confruntarea cu mobilurile opuse.

Deţine oare această forţă decisivă conştiinţa datoriei sau a adevărului? Dacă sentimentul natural de evlavie este *fragil*, evlavia izvorîtă din conştiinţa datoriei se întîlneşte extrem de *rar*. Se dovedeşte astfel că noţiunii de *datorie* îi lipsesc practic atributele universalităţii şi necesităţii. Obiectivul vital al filozofiei

morale ca şi exigenţa formală a raţiunii nu se împacă cu o atare situaţie, ceea ce dă naştere unei noi probleme a raţiunii, aceea de a găsi un principiu practic care, fiind deopotrivă o expresie a imperativului şi a ceea ce *este dorit* ca atare de către oricine, ar putea, prin el însuşi, să determine în mod necesar comportamentul uman, independent de înclinaţiile fireşti ale sufletului şi de gradul dezvoltării spirituale. Un principiu în egală măsură valabil şi inteligibil pentru toţi.

Cînd raţiunea abordează exclusiv sau cu preponderenţă acest aspect al chestiunii, prin bine se subînţelege *bunul suprem* (*summum bonum*) şi întrebarea se formulează în felul următor : există oare, şi dacă există, în ce constă bunul suprem, acel criteriu unic şi necondiţionat al *dorinţei în genere*, care subordonează toate celelalte bunuri?

Capitolul VI

Principii aparente ale filozofiei practice (critica diferitelor variante ale eudemonismului abstract)

I

Raţiunea defineşte binele moral ca adevăr (în sens larg) sau ca atitudine cuvenită faţă de orice existent. Avînd un caracter intrinsec atotcuprinzător şi necesar din punct de vedere logic, această idee a binelui se dovedeşte a fi lipsită practic de universalitate şi necesitate. Ca normă ideală a voinţei, binele nu se suprapune în mod practic cu bunul în calitatea lui de obiect al dorinţei reale. Binele este un imperativ, dar 1) nu toţi doresc ceea ce trebuie; 2) printre doritorii de bine există şi unii care nu sînt capabili să-şi înfrîneze, de dragul lui, poftele rele ale firii şi, în fine, 3) există un număr restrîns de oameni care, reuşind în forul lor interior să obţină victoria binelui asupra răului, — oameni virtuoşi, evlavioşi sau sfinţi —, rămîn neputincioşi cînd este vorba să opună binele lor răului, sub puterea căruia zace lumea întreagă[1]. Dar cîtă vreme binele nu este deloc dorit de cineva, el *nu constituie un bun* pentru el; cîtă vreme binele, deşi recunoscut de raţiune ca obiect al dorinţei, nu are impact asupra voinţei, el se menţine doar în plan mental şi *nu devine realitate*; în fine, binele care prin impactul voinţei individului respectiv îl face mai bun, dar nu îi dă şi puterea să instituie în lume ordinea cuvenită — *este un bine incomplet.*

Această triplă necoincidenţă a binelui (moral) cu bunul (real) pare să releve contradicţia internă a ideii de bine. Însăşi definiţia binelui ca imperativ cuprinde, pe lîngă conţinutul lui ideal, şi exigenţa depăşirii caracterului abstract al cuprinsului moral prin *traducerea sa în practică*: un imperativ *reclamă realizarea sa în fapt.* Binele neputincios încetează să fie bine, şi în nici un caz nu poate fi considerată normală o situaţie în care doar o *parte* din omenire

[1] 1 Ioan, 5, 19. (*N. ed.*)

dorește ceea ce se cuvine, în care *prea puțini* sînt indivizii trăind conform unui „trebuie" și *nimeni* nu este capabil să aducă lumea la starea cerută. În mod abstract binele și bunul ar trebui să se suprapună: bunul ar trebui să fie o consecință directă, universală și necesară, a binelui și să reprezinte dorința și realitatea necondiționate ale binelui. În realitate, însă, ele nu se suprapun:bunul, desprins de bine, se identifică cu *bunăstarea*. Neajunsul real al ideii de bine ne constrînge să apelăm la principiul bunăstării care, probabil, posedă, ca mobil al acțiunii, acea universalitate și necesitate efectivă de care sînt private imperativele morale. Căci orice scop al acțiunii, propus de un individ, conține neapărat în sine, direct sau indirect, un indiciu că atingerea acestui scop îi aduce o satisfacție sau îi mărește bunăstarea, în timp ce foarte rar se întîmplă ca scopul unei acțiuni să indice direct sau măcar tangențial prezența binelui moral. S-ar părea că orice dorință tinde către satisfacție, respectiv către bunăstare: ar fi un nonsens să dorești cu tot dinadinsul ceva ce ar aduce insatisfacție sau chiar o înrăutățire a stării. Dacă binele moral trebuie mai întîi dorit pentru a fi ulterior realizat, asta înseamnă că principiul etic este condiționat de ideea practică (în sens restrîns) de bun real sau de bunăstare care, de altfel, este considerat drept principiul suprem al activității umane.

Principiul *eudemonist* (de la grecescul *eudaimonia* = stare de fericire sau bunăstare) comportă în mod vădit avantajul de a nu implica întrebarea *de ce*? Te poți întreba: de ce trebuie să aspir la binele moral, dacă această aspirație contrazice înclinațiile mele firești și nu-mi aduce decît suferință? Dar nu poți să te întrebi: de ce trebuie să-mi mai doresc bunăstarea, pentru că această dorință stă oricum în firea mea și este indisolubil legată de existența mea în expresia ei nemijlocită: exist ca un om care, de regulă, dorește ceea ce îl satisface și îi produce o plăcere. Fiecare vede bunăstarea lui în ceea ce îi produce în mod direct o plăcere sau promisiunea acesteia, adică slujește drept mijloc de a obține asemenea stări plăcute. Bunăstarea se definește astfel în modul cel mai direct prin noțiunea de *plăcere* (de la grecescul „hedone" se originează teoria *hedonismului*).

II

Cînd un „trebuie" se substituie printr-un „e de dorit", țelul vieții sau binele suprem se reduce la plăcere. În ciuda aparenței de clari-

tate, simplitate şi realitate, această noţiune întîmpină greutăţi insurmontabile tocmai în realizarea sa practică. Din faptul curent că oricine doreşte ceea ce îi face plăcere, nu se poate deduce nici o regulă generală de acţiune. Motivul stă în caracterul formallogic sau abstract al universalităţii noţiunii de plăcere, care nu exprimă nici un fel de unitate reală. Afirmaţia după care scopul final al tuturor faptelor îl constituie (direct sau tangenţial) plăcerea, adică satisfacţia trăită de agentul acţiunii, este tot atît de incontestabilă, pe cît este de nesemnificativă, ca de pildă, afirmaţia că toate faptele sfîrşesc într-un fel sau altul, sau toate acţiunile au o anumită finalitate. Într-o realitate dată este imposibil să găsim o plăcere universală: există doar o mulţime indefinită şi variată de plăceri complet disparate. Unul îşi găseşte suprema plăcere în a consuma votcă, altul caută „fericirea nenumită şi nemăsurată", dar şi acesta din urmă, cînd suferă de foame şi de sete, uită de fericirile nemaipomenite şi mai mult ca orice doreşte să aibă ce mînca şi ce bea. Pe de altă parte, se poate întîmpla ca la un moment dat tot ceea ce înainte producea plăcere sau părea plăcut, să înceteze să mai fie astfel, şi chiar viaţa să-şi piardă orice valoare.

În realitate, ideea de plăcere trimite la noianul de necuprins al pornirilor ocazionale, variabile în funcţie de individualitatea caracterelor şi a gusturilor, de gradul dezvoltării oamenilor, de vîrsta şi poziţia lor precum şi de anumite stări efemere. Prin ce anume formulă se poate exprima plăcerea în calitatea ei de principiu practic? Nu cumva prin una de felul: „să acţioneze fiecare în aşa fel încît să-şi procure în limitele posibilităţilor ceea ce îi face plăcere în clipa de faţă"? În genere, o asemenea regulă, ferm stabilită şi aplicată cu un succes relativ în lumea animalelor, este improprie pentru practica umană din două motive: 1) prezenţa la om a unor înclinaţii perverse a căror finalizare, deşi produce un efect de plăcere, atrage totuşi după sine o prăbuşire sigură — ceea ce nimeni, cu siguranţă, nu doreşte; 2) prezenţa raţiunii umane care compară diferite porniri (fireşti) şi plăceri şi le evaluează în raport cu urmările lor ulterioare. De altfel, de o asemenea evaluare, în forma ei elementară, sînt capabile şi animalele care acţionează sau se abţin de la acţiune nu numai în virtutea unor dorinţe de plăcere dar şi ţinînd cont de urmările plăcute sau neplăcute ce decurg dintr-un anumit tip de comportament. La animale evaluarea nu

depăşeşte însă simpla asociaţie ca, de pildă, între reprezentarea unei bucăţi de carne şterpelite şi apercepţia durerii provocate de lovirea cu cravaşa etc. Caracterul mai abstract al gîndirii îi permite omului, pe lîngă judecăţile elementare, să compare motivele imediate ale plăcerii cu urmările lor mai îndepărtate. Tocmai pe această cale Hegesias din Cyrene, unul dintre cei mai temerari exponenţi ai hedonismului pur în filozofia antică, a ajuns la concluzia că pentru plăcere viaţa nu merită trăită în genere, deoarece năzuinţa de desfătare fie este zădărnicită, şi atunci provoacă durere, fie se dovedeşte în final iluzorie, căci după o stare de efemeră satisfacţie urmează în mod inevitabil plictiseala şi o nouă goană după himere. Dacă este imposibil să obţinem o adevărată plăcere, trebuie să ne ferim, în schimb, de neplăceri, lucru pentru care există un singur remediu — moartea. Motiv pentru care Hegesias a fost supranumit *cel care îndeamnă la moarte* (*peisithanatos*)[1]. Dincolo de asemenea concluzii tranşante, însăşi analiza noţiunii de „plăcere" relevă inconsistenţa ei ca principiu.

III

O simplă năzuinţă către plăcere nu se poate constitui într-un principiu de acţiune, întrucît, luată în sine, ea este nedeterminată şi nefundată, iar conţinutul ei real dar extrem de firav ţine de obiectele ocazionale care o provoacă. În cadrul diversităţii nelimitate a stărilor de plăcere elementul general şi necesar constă doar în aceea că atingerea oricărui scop sau obţinerea obiectului dorit sînt percepute şi anticipate în mod obligatoriu ca plăcere, ca dorinţă satisfacută sau potolită. Dar acest adevăr psihologic extrem de elementar nu conţine în sine o sugestie cu privire la configuraţia obiectului dorit sau la modul de a-l obţine: ambele rămîn indistincte, empiric variabile şi întîmplătoare, ceea ce înseamnă că de pe poziţiile hedonismului nu se poate ajunge la o definiţie concretă a *binului suprem* care să subsumeze toate celelalte determinări şi deci nu se poate stabili nici un principiu sau regulă de acţiune. Lucrurile devin şi mai clare dacă vom aborda nu noţiunea generală de plăcere ca dorinţă satisfăcută, ci ipostazele ei

[1] Hegesias din Cyrene descria suferinţele vieţii cu atîta forţă de expresie încît autorităţile i-au interzis predicile asupra sinuciderii. (*N. ed.*)

concrete, respectiv diferitele senzaţii de agreabil. Fiind doar consecinţele finalizării scopului şi nu scopul însuşi, astfel de ipostaze nu sînt, de regulă, dorite prin ele însele. Dorinţa are ca obiect anumite realităţi şi nu senzaţiile plăcute provocate de ele: pentru un om înfometat şi însetat pîinea şi apa sînt obiecte rîvnite de el în mod direct şi nu servesc drept mijloc pentru obţinerea unei senzaţii gustative plăcute. Desigur, fiecare ştie din experienţă cît de plăcut este să mănînci cînd ţi-e foame, dar un prunc doreşte să sugă înainte de orice experienţă; chiar şi mai tîrziu, ajuns la o anumită vîrstă, el începe să dorească intens acele obiecte despre care nu ştie în ce fel pot fi ele plăcute. Este inutil să invocăm fenomenul „eredităţii", căci am fi nevoiţi, coborînd pe treptele „înrudirii", să ajungem la stadiul de molecule chimice despre care nimeni nu ar îndrăzni să afirme că au tendinţa de a se combina într-un anumit mod numai în virtutea amintirii plăcute pe care o păstrează despre combinaţiile asemănătoare anterioare. Să reamintim încă o împrejurare care nu permite identificarea binelui cu actul plăcerii. Toată lumea ştie din experienţă că intensitatea dorinţei de a poseda unele obiecte sau de a trăi anumite stări nu corespunde întotdeauna gradului de plăcere al senzaţiei provocate de ele. Astfel, atracţia erotică faţă de o anumită persoană de sex opus face ca actul posesiunii să fie dorit ca supremă plăcere, excluzînd dorinţa de a poseda orice altă persoană. Or, plăcerea reală produsă de acest act infinit de mult dorit pare să nu aibă nimic din adevărata infinitate, fiind aproape egală cu plăcerea produsă de orice altă satisfacere a instinctelor respective. În genere, dorinţa unor obiecte sau cunoaşterea semnificaţiei lor ca bunuri sînt determinate nu de stările subiective de plăcere obţinută, ci de raporturile obiective între astfel de obiecte şi natura noastră corporală şi spirituală. Totodată, sursele şi însuşirile acestor raporturi nu sînt, în marea lor parte, conştientizate de noi suficient de clar, ele manifestîndu-se exclusiv sub forma unor instincte oarbe.

Chiar dacă plăcerea nu constituie esenţa bunului sau rîvnitului ca atare, ea rămîne, în orice caz, indiciul lui constant. Oricare ar fi motivaţia principală a dorinţei unor obiecte sau stări, este incontestabil că bunul obţinut sau dorinţa împlinită sînt însoţite întotdeauna de senzaţia de plăcere care, fiind indestructibil legată

de bunul real în genere şi rezultînd din ele în mod necesar, poate servi astfel şi la definirea bunului suprem — cel puţin ca principiu practic.

Din acest punct de vedere, bunul suprem este aceà stare care comportă cele mai multe satisfacţii rezultînd atît direct din însumarea senzaţiilor plăcute, cît şi indirect din reducerea stărilor neplăcute. Altfel spus, bunăstarea supremă constă în posesia acelor bunuri care în ansamblul lor sau prin efectul lor final produc maximum de desfătare şi un minimum de suferinţă[1]. În acest caz principiul activ constă nu în simpla aspiraţie la o plăcere imediată, ci în *bunul simţ* care evaluează diversele plăceri şi le reţine numai pe acelea care sînt mai stabile şi mai ferite de suferinţă. Norocos sau fericit nu este omul care cunoaşte pe moment o intensă desfătare, ci acela în viaţa căruia există un ascendent permanent al stărilor plăcute asupra suferinţelor — acela care în final se desfată mai mult decît suferă. „Un om dotat cu înţelepciune — spune Aristotel — urmăreşte absenţa durerii şi nu plăcerea" (Ho phronimos to alypon diokei ou to hedy)[2]. Este o concepţie a eudemonismului în sens propriu sau a *eudemonismului cumpătat*. Adeptul unei asemenea teorii nu „se va afunda în mlaştina plăcerilor senzuale" care distrug sufletul şi corpul: el îşi va găsi propria sa stare de bine cu precădere în acele desfătări superioare, estetice şi intelectuale, care au cea mai mare trăinicie şi implică minimum de suferinţă.

IV

În ciuda „rezonabilităţii" sale relative, eudemonismul cumpătat, ca şi celelalte variante ale sale, este sortit să nu fie decît un principiu aparent. Atunci cînd bunul se defineşte prin bunăstare, totul constă în realizarea şi posesia lui sigură, dar nici una, nici alta nu pot fi garantate de cumpătare.

---

[1] Dincolo de orice pesimism intransigent, izbăvirea de suferinţă are, din punct de vedere eudemonist, o mai mare importanţă decît actul pozitiv al plăcerii. Suferinţele provocate de inhibiţia instinctului sexual puternic pronunţat, care adesea împinge la sinucidere, sînt incomparabil mai profunde decît plăcerea satisfacerii care poate fi considerată drept bunul suprem doar în măsura în care izbăveşte de acele mari suferinţe. (*N. a.*)

[2] Aristotel, *Etica nicomahică*, 1152, c. 15–16, trad. rom., Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1988. (*N. t.*)

Viaţa şi soarta noastră depind de cauze şi oameni de acţiune care sfidează deciziile şi măsurile înţelepciunii noastre de viaţă. De multe ori un egoist rezonabil nu face altceva decît să piardă ocazia unor plăceri reale, fie şi efemere, fără să ajungă prin aceasta la o bunăstare trainică. Precaritatea tuturor bunurilor este cu atît mai iminentă cu cît omul, spre deosebire de animal, o cunoaşte anticipat: năruirea inevitabilă în viitor a fericirii de orice natură întunecă şi clipele de reală desfătare. Dar şi în acele cazuri rare cînd modul de viaţă înţelept asigură superioritatea numerică a stărilor senine faţă de cele grave şi chinuitoare, victoria eudemonismului rămîne aparentă, căci el se bazează pe excluderea arbitrară din calcul a laturii *calitative*, proprie stărilor noastre sufleteşti (nu am în vedere sensul moral al termenului de „calitate" care este încă discutabil, ci exclusiv dimensiunea lui psihologică sau, mai exact, psihofizică — gradul de intensitate al senzaţiilor de plăcere). Nu încape îndoială că cele mai intense şi captivante desfătări nu sînt sugerate de bunul simţ; ele se leagă de patimi nefrînate. Chiar dacă şi în acest caz plăcerea împlinită este adesea disproporţionată în comparaţie cu puterea dorinţei, totuşi ea este incomparabil mai tensionată decît acele senzaţii pe care ni le procură un mod de viaţă cumpătat. Cînd cumpătarea ne previne asupra caracterului funest al patimilor putem invoca, fără să contestăm acest adevăr, un altul:

> Însă tot ce-ameninţă pieirea
> Inimei, în tăinuire
> Desfătîndu-ne neînţeles.[1]

În faţa acestui adevăr eudemonismul rămîne fără replică. Ce motiv aş avea să renunţ la „desfătările inefabile" în favoarea unei fericiri monotone? E drept că patimile duc la pieire, dar oare cumpătarea ne salvează de la ea? Puteţi să-mi arătaţi omul care numai prin comportarea lui cumsecade a triumfat asupra morţii?

Glasul patimilor poate fi neadevărat doar în raport cu ceva suprem. El amuţeşte în faţa tunetelor cereşti, dar nu-l pot acoperi discursurile anemice ale cumpătării. Satisfacerea patimilor dăunătoare nu poate constitui, desigur, bunul suprem, dar din perspectiva eudemonismului ea poate avea un avantaj incontestabil

[1] A. S. Puşkin, *Micile tragedii*, Bucureşti, E.L.U. 1964, p. 123. (*N. t.*)

față de plăcerile nevinovate ale unei bune comportări care însă *nu ne izbăvește de pieire*. Să admitem că plăcerile intelectuale și estetice sînt nu numai nevinovate ci și sublime, în schimb ele nu au semnificația de bun suprem datorită limitelor legate de calitățile lor sus menționate.

1. Asemenea plăceri „spirituale" sînt accesibile în fapt numai oamenilor care au atins un anumit grad de rafinament în dezvoltarea lor intelectuală și estetică — adică unui număr restrîns, în timp ce bunul suprem trebuie să fie universal. Nici un progres al instituțiilor democratice nu-l va înzestra pe măgar cu facultatea de a trăi plăcerea audierii simfoniilor lui Beethoven și nu va face ca porcul, care nici gustul portocalelor nu-l cunoaște, să se delecteze cu sonetele lui Dante și Petrarca sau cu poemele lui Shelley.

2. Nici pentru indivizii care au acces la desfătări intelectuale și estetice ele nu sînt îndestulătoare, deoarece angajează doar anumite facultăți și puteri sufletești și, prin urmare, nu sînt în stare să dea vieții întregul ei cuprins. În acest caz se satisface, într-o măsură mai mare sau mai mică, numai dimensiunea teoretică și contemplativă a omului, dar viața activă practică rămîne complet debusolată. Obiecte ale contemplației pure, bunurile intelectuale și estetice nu influențează interesele vitale.

> Le contemplăm doar frumusețea
> Aștrilor de pecer, dar nu-i rîvnim[1]

De aceea voința practică a oamenilor care, prin prisma eudemonismului, consideră arta și știința mai presus de orice (respectiv desfătarea produsă de ele), rămîne principial nedeterminată și acaparată nestingherit de patimile oarbe, ceea ce demonstrează caracterul nefundat al eudemonismului cumpătat ca principiu diriguitor al vieții.

3. Această inconsistență se manifestă și prin neputința eudemonismului de a înfrunta scepticismul teoretic care subminează valoarea obiectelor înseși ale activității intelectuale și artistice. Să presupunem că trăiesc o adevărată desfătare contemplînd frumosul și cercetînd adevărul, dar rațiunea mea — adevărata instanță supremă în ochii eudemonismului „cumpătat" — îmi spune că frumosul este o simplă himeră a subiectivității mele, iar adevărul

[1] J. W. Goethe, *Trost in Tränen* (Consolare în lacrimi). (*N. ed.*)

rămîne inaccesibil cunoaşterii umane. În consecinţă, desfătarea mea este compromisă, iar pentru cel cu o gîndire consecventă ea devine cu totul de neconceput. Dar şi fără o atare consecvenţă este clar că desfătarea cu un obiect al cărui caracter înşelător este dinainte ştiut, nu poate fi promovată în mod raţional la rangul de bun suprem.

4. Să admitem însă că epicureanul nostru nu împărtăşeşte un asemenea scepticism şi se desfată spontan în actul creator de idei şi imagini, fără să se preocupe de semnificaţia finală a produselor lui. Pentru el aceste „bunuri spirituale" pot părea eterne, dar propria lui capacitate de desfătare este, în orice caz, lipsită de o asemenea dimensiune, fiind doar ceva mai durabilă decît o simplă desfătare cu plăceri senzuale.

Or, tocmai *durabilitatea* sau trăinicia plăcerilor constituie revendicarea principală a eudemonismului *cumpătat*, presupusa lui superioritate faţă de simpla dorinţă a plăcerii imediate. Desigur, dacă plăcerile noastre ar avea caracterul unor obiecte reale care ar putea fi acumulate ca orice avuţie, atunci un eudemonist cumpătat căzut în decrepitudine ar putea totuşi să se considere mai bogat decît un desfrînat care şi-a irosit viaţa înainte de vreme. Întrucît însă desfătările *trăite* nu sînt, de fapt, decît amintiri, epicureanul nostru înţelept, dacă rămîne un eudemonist consecvent, va regreta, probabil, faptul că de dragul unor amintiri palide ale plăcerilor nevinovate, intelectuale şi estetice, a pierdut ocazia desfătărilor cu mult mai intense care, *pentru că nu le-a trăit*, continuă şi în această clipă să-i stîrnească o dorinţă dureroasă şi irealizabilă. Aparentul ascendent al eudemonismului cumpătat asupra irosirii banale a vieţii se bazează doar pe confuzia logică nepermisă a două puncte de vedere. Una din două: ori ne referim la *prezentul* desfătării şi atunci trebuie să renunţăm la cumpătarea care nu este străină nici animalelor, ori ne gîndim la consecinţele pe care le pot avea faptele noastre în *viitor* şi atunci se pune întrebarea: care moment al viitorului trebuie luat în seamă? Evident, ar avea sens să luăm în consideraţie numai momentul *final* care exprimă *bilanţul* întregii vieţi, în pragul morţii însă tot calculul eudemonist se reduce la zero şi orice presupusă superioritate a desfătărilor ponderate faţă de cele necontrolate (din punct de vedere eudemonist) se anulează definitiv. Dat fiind că toate

desfătările trăite în trecut încetează să fie desfătări — *lucru dinainte ştiut* —, noţiunea de „sumă a desfătărilor" îşi pierde sensul real: suma zerourilor este egală cu valoarea unui singur zero.

V

Dacă posesia bunurilor *exterioare* — atît sub aspectul de plăcere a clipei prezente, cît şi sub acela de fericire mai trainică, aflată sub protecţia aparentă a prudenţei — se dovedeşte iluzorie şi insignifiantă, nu cumva adevărata bunăstare sau bunul suprem constă în *eliberarea* omului de acele aspiraţii şi ataşamente exterioare care, înrobindu-l, îl fac nefericit? Toate bunurile exterioare ori nu merită să fie dorite, ori îl fac pe om de două ori nefericit pe motiv că, înainte de a-şi dovedi caracterul lor eminamente nesatisfăcător, aceste bunuri iluzorii, tributare cauzelor exterioare ce nu depind de el, îi sînt refuzate. Nimeni nu este absolvit de nenorocire şi deci nimeni nu poate fi fericit atît timp cît voinţa lui este legată de obiectele a căror posesie este întîmplătoare. În condiţiile în care adevărata bunăstare este identificată cu o stare constantă de mulţumire, nu poate fi fericit decît acela care îşi găseşte satisfacţia în ceea ce nu i se poate lua, adică în sine însuşi.

Lăsaţi omul să se elibereze de gîndul la posesia obiectelor exterioare şi întîmplătoare, şi îl veţi vedea într-o permanentă stare de mulţumire şi fericire. Cînd omul nu depinde de nici un lucru din afară şi este pe deplin stăpîn pe sine, el are în posesia lui totul ba chiar şi ceva pe deasupra. Dacă nu sînt legat de dorinţa pentru un anumit lucru, îl stăpînesc într-o măsură mult mai mare decît cel care îl posedă ca obiect dorit; dacă puterea îmi este indiferentă, sînt mai suveran decît posesorul ei care a rîvnit-o. Indiferenţa mea faţă de întreaga lume mă situează mai presus de cel Atotputernic.

Expresie a imperativului necondiţionat, principiul *autarhiei* (autarcheia) are, de fapt, o putere negativă şi condiţionată. Mai întîi, acţiunea lui este condiţionată tocmai de acele bunuri exterioare pe care le neagă. Cîtă vreme omul rămîne robul lor, eliberarea de un asemenea ataşament este *profitabilă* pentru conştiinţa lui superioară şi pentru conţinutul activităţii lui. La fel, cîtă vreme omul este sensibilizat la suferinţele trecătoare ale vieţii din exterior, biruirea lor şi rezistenţa la orice nenorocire îi pot da un sen-

timent de supremă satisfacţie. Dar din clipa în care omul depăşeşte ataşamentul faţă de bunurile exterioare şi încetează să-i fie teamă de nenorocirea exterioară, ce conţinut pozitiv mai poate avea viaţa lui? Oare se rezumă el numai la sentimentul de bucurie provocată de această victorie? În aceste condiţii însă principiul autarhiei se transformă într-o autosuficienţă găunoasă şi în loc de măreţie frizează ridicolul. Acest rezultat nesatisfăcător face inutilă insistenţa asupra faptului că nu oricine are forţa necesară a spiritului pentru realizarea lui deplină şi nici posesorul ei nu o păstrează totdeauna pînă la capăt. Ceea ce demonstrează caracterul aparent al principiului de autarhie căruia îi lipseşte forţa proprie suficientă pentru a-l traduce în practică. Eliberarea din robia bunurilor inferioare şi ocazionale poate fi doar o *condiţie* de a obţine bunul suprem şi nu este bunul suprem însuşi: lăcaşul din care au fost aruncaţi toţi idolii nu devine, prin acest gest, lăcaşul sfînt al Domnului — ci doar un loc pustiu.[1]

VI

Personalitatea umană nu-şi găseşte deplina satisfacţie sau bunăstare nici în obţinerea bunurilor exterioare ale vieţii şi nici în propria sa interioritate (în forma vidă a conştiinţei de sine). Singura ieşire din acest impas pare a fi sugerată de ideea după care omul nu este numai un individ izolat dar şi o parte integrantă a umanităţii; el îşi găseşte adevărata bunăstare şi interesul pozitiv al vieţii atunci cînd se pune în slujba cauzei obşteşti şi a folosului comun.

Este vorba de principiul *utilitarismului*, aflat în vădită corespondenţă cu principiul moral al altruismului, care cere să trăim pentru alţii, să-i ajutăm pe toţi în limitele posibilităţilor noastre şi să slujim binele altuia ca pe propriul nostru bine. Conform chiar

[1] Prin aplicarea sa practică, principiul autarhiei se suprapune parţial cu principiul ascezei, dar deosebirea esenţială între ele rezidă în punctul lor de plecare sau în motivaţia iniţială: ascetismul este asimilat aspiraţiei spiritului de a domina trupul conform atitudinii *cuvenite* a omului faţă de ceea ce este inferior lui, în timp ce imperativul autarhiei izvorăşte din năzuinţa către bunăstare — motiv pentru care denumirea corectă a principiului autarhiei ar fi *ascetism eudemonist*. (*N. a.*)

intenţiei exponenţilor utilitarismului, în aplicarea ei practică, doctrina lor ar trebui să se suprapună cu morala altruistă sau cu comandamentele de dreptate şi de caritate. „Sînt nevoit — scrie, de pildă, Mill — să repet din nou acel adevăr al utilitarism pe care adversarii lui îl recunosc destul de rar şi anume că *fericirea (happiness)*, instituită într-o unitate de măsură utilitară a comportamentului corect, nu reprezintă o fericire personală a protagonistului (luat izolat), ci fericirea tuturor celor de care se leagă activitatea lui. Conform exigenţelor utilitarismului, el trebuie să fie tot atît de imparţial faţă de propria sa fericire ca şi faţă de fericirea celorlalţi — un fel de spectator dezinteresat şi binevoitor. Etica utilitarismului îşi găseşte deplina expresie a spiritului său în regula de aur al lui Iisus din Nazaret. Poartă-te cu alţii aşa cum ai vrea să se poarte şi alţii cu tine, şi iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi — iată perfecţiunea ideală a moralei utilitare" (J. S. Mill, *Utilitarism*, London, 1874, pp. 24–25).

Deosebirea între principiul utilitar şi cel altruist, care îi scapă lui Mill, constă în aceea că prescripţia altruismului de a trăi pentru alţii exprimă atitudinea *cuvenită* a omului faţă de semeni sau reprezintă o datorie morală în numele ideii pure de bine, în timp ce conform doctrinei utilitarismului, slujirea cauzei generale şi egala considerare a intereselor proprii şi a intereselor celorlalţi se impun omului, în cele din urmă, numai prin ideea că o asemenea atitudine i-ar fi lui însuşi mai folositoare şi mai profitabilă. De unde concluzia că actele morale nu ar avea nevoie de un principiu special, autonom, care s-ar opune egoismului, ele fiind tocmai consecinţele acestui egoism corect înţeles. Dată fiind existenţa egoismului la oricine, morala utilitarismului este universal valabilă, ceea ce, după opinia adepţilor săi, constituie avantajul ei faţă de morala altruismului pur, indiferent dacă acesta din urmă este afirmat în virtutea unui simplu sentiment de simpatie sau în numele datoriei pure. De aici derivă un alt avantaj al utilitarismului: după cum afirmă partizanii lui, un asemenea principiu corespunde pe deplin genezei istorice reale a sentimentelor şi ideilor morale, care ar fi în întregime rezultatul considerentelor din ce în ce mai adîncite şi mai ramificate privind folosul personal, astfel încît şi cel mai dezvoltat sistem de norme morale ne apare doar sub aspectul unor porniri primare ale iubirii de sine, supuse unei trans-

formări dintre cele mai complicate. Chiar dacă o asemenea afirmaţie ar fi justă, avantajul utilitarismului invocat rămîne totuşi iluzoriu. Din faptul că stejarul creşte din ghindă, iar ghinda serveşte drept hrană porcilor, nu putem trage concluzia că şi stejarul ar putea deveni hrană pentru porci. La fel, dacă admitem că învăţătura superioară a moralei este *genetic* legată de egoism, adică îşi are originea în el trecînd apoi printr-o suită de modificări, nu avem dreptul să conchidem că în prezent această morală superioară, în forma ei perfectă, poate să se sprijine de asemenea pe egoism sau să le fie şi egoiştilor de folos. Aceasta vine în contradicţie cu o experienţă curentă: *majoritatea* oamenilor — de azi şi dintotdeauna — socotesc că este mai *util să separi folosul personal de folosul general*. Pe de altă parte, chiar prezumţia importanţei principale a egoismului ca *unica* bază a oricărei acţiuni contravine adevărului.

Concepţia conform căreia morala se originează din egoismul individual este infirmată de simplul fapt că *de la început* rolul dominant în viaţa fiinţelor îl joacă nu autoafirmarea individuală, ci autoafirmarea speciei, care pentru unii indivizi este egală cu *sacrificiul de sine*. Ce folos şi satisfacţie ar avea o pasăre pentru egoismul ei atunci cînd şi-ar pune în joc viaţa pentru propriii săi pui, sau o albină care ar muri pentru regina stupului?[1] Precumpănirea certă a mobilurilor individuale asupra celor generale şi posibilitatea de manifestare consecventă din principiu a egoismului apar în cadrul umanităţii pe o anumită treaptă de dezvoltare a conştiinţei individuale, şi de aceea utilitarismul care impune personalităţii umane un regim de autolimitare şi de sacrificiu de sine nu în numele unor principii ce depăşesc puterile ei, ci exclusiv în ideea propriului ei egoism corect înţeles, poate avea sens doar ca îndreptar al acţiunilor practice, destinat unor indivizi aparţinînd unei atari stări date a umanităţii. Aici utilitarismul trebuie abordat numai sub acest raport, mai ales că problemele legate de originea empirică a unor sentimente şi noţiuni nu constituie în mod direct obiectul filozofiei morale.

---

[1] Caracteristicile iniţiale ale sacrificiului de sine sau „lupta pentru viaţa altora" (*struggle for life of others*) sînt abordate mai ales în lucrarea lui Henry Drummond *Ascent of Man*. Faptul că sacrificiul de sine al unui individ este determinat de solidaritatea speciei nu îndreptăţeşte asimilarea lui egoismului. (*N. a.*)

VII

„Fiecare îşi vede de interesul lui, dar folosul fiecăruia constă în slujirea interesului general; deci fiecare trebuie să slujească folosul general". Din acest raţionament al utilitarismului pur valabilă este doar concluzia, dar bazele ei reale nu sînt conţinute în premise care rămîn în sine false, ca şi relaţia dintre ele.

Nu este adevărat că fiecare urmăreşte folosul personal, căci o seamă de oameni îşi doresc doar ceea ce le procură o plăcere imediată, pe care o găsesc în îndeletniciri inutile sau de-a dreptul nocive, cum ar fi beţia, jocul de cărţi, pornografia etc. Desigur, propovăduirea binelui general poate fi adresată şi unor astfel de indivizi, dar atunci ea trebuie să se bazeze pe altceva decît propriile lor dorinţe.

Mai departe. Chiar şi acei oameni care recunosc avantajul utilităţii sau satisfacţiei durabile faţă de plăcerile efemere, nu caută folosul urmînd sfaturile utilitarismului. Un avar îşi dă perfect seama că toate plăcerile efemere sînt deşertăciuni în comparaţie cu bunurile adevărate şi durabile pe care le ascunde într-o ladă ferecată, şi nici un argument al utilitariştilor nu-l va convinge să o golească în scopuri filantropice. Sau poate l-ar fi convins spunîndu-i că este în propriul lui interes să ţină seama de folosul semenilor săi? Or, el procedează exact în conformitate cu această cerinţă. Într-adevăr, să presupunem că el şi-a agonisit averea prin împrumutul banilor cu camătă; asta înseamnă că a făcut servicii semenilor săi ajutîndu-i la nevoie prin acest împrumut. El şi-a pus capitalul în joc şi în schimb a obţinut un anumit profit, iar semenii săi au suportat o anumită pierdere, în schimb s-au folosit de un capital străin într-un moment cînd nu aveau propriul lor capital. Afacerea era în avantajul ambelor părţi şi fiecare evalua nepărtinitor atît propriul său interes cît şi interesul celuilalt. De ce totuşi nici Mill şi nici unul din adepţii săi nu vor să vadă în comportarea respectivului cămătar cumsecade o veritabilă mostră de morală utilitară? Nu cumva pentru că acest cămătar nu s-a folosit de banii adunaţi? Răspunsul afirmativ nu este corect, deoarece el i-a folosit la maximum, descoperind suprema satisfacţie în sentimentul de posesiune şi în conştiinţa puterii sale (vezi *Cavalerul avar* de Puşkin). Totodată, cu cît sporeşte avuţia acumulată, cu atît mai mare este utilitatea ei pentru ceilalţi. Aşadar, şi sub acest aspect folosul personal se dovedeşte a fi echilibrat cu folosul celuilalt.

Faptul că utilitariştii nu vor să recunoască în actele cămătarului cumsecade o formă de manifestare a activităţii umane normale se explică numai prin aceea că exigenţele lor ţintesc mult mai departe decît spre un simplu *acord* între folosul personal şi folosul altuia: ei cer ca omul să-şi *sacrifice* folosul personal în favoarea binelui general şi în această renunţare să-şi găsească adevăratul folos. O asemenea cerinţă, aflîndu-se în contradicţie directă cu sensul noţiunii de „folos personal", se sprijină pe anumite supoziţii metafizice cu totul străine doctrinei utilitarismului pur, fără de care însă cerinţa rămîne total arbitrară.

Cazurile reale de sacrificiu de sine se datorează fie 1) unei porniri spontane atunci cînd, de exemplu, cineva, fără să stea pe gînduri şi cu riscul vieţii, salvează un om de la moarte; fie 2) compasiunii ca trăsătură dominantă şi constantă de caracter, de pildă la acei oameni care au înclinaţia lăuntrică de a se dedica unor suferinzi; fie 3) conştiinţei superioare a *datoriei* morale; sau, în sfîrşit, 4) extazului religios inspirat de o anumită idee. Toate aceste motive sînt absolut independente de raţiunile utilului. Oamenii asupra voinţei cărora astfel de mobiluri (luate separat sau în totalitatea lor) exercită o influenţă destul de puternică, se vor jertfi pentru binele altuia fără să aibă nevoie de vreo motivaţie de alt gen.[1]

Există însă o mulţime de oameni lipsiţi de bunătate înnăscută, de înflăcărare morală sau religioasă, de o conştiinţă clară a datoriei şi de receptivitate la glasul conştiinţei. Utilitarismul ar fi trebuit să-şi exercite puterea tocmai asupra acestei categorii de oameni, convingîndu-i că adevăratul lor folos constă în slujirea binelui general pînă la sacrificiul de sine. Aşa ceva este însă evident imposibil, deoarece aceşti indivizi se remarcă tocmai prin faptul că socotesc obţinerea propriei lor bunăstări mai folositoare lor decît slujirea binelui general.

Spre deosebire de plăcere, *utilul* se identifică cu satisfacţia *durabilă* sau garantată, şi nu ar avea nici un sens să demonstrăm

---

[1] Mai există şi un al cincilea mobil posibil, al transcendenţei, care corespunde dorinţei de a obţine fericirea veşnică în paradis. În ciuda caracterului său utilitar mai abstract, un asemenea motiv este legat tot de supoziţii de altă natură pe care doctrina contemporană a utilului le respinge din principiu. (*N. a.*)

unui materialist pragmatic că prin sacrificiul vieţii pentru aproapele său ori în numele unei idei, el şi-ar asigura o satisfacere durabilă a propriilor *sale* interese, evident, de natură materială.

Este clar că legătura pe care o stabileşte utilitarismul între folosul dorit de orice om *pentru sine* şi cel proclamat drept singurul folos adevărat sau autentic se datorează unui sofism lipsit de fineţe, care se bazează pe dubla semnificaţie a cuvîntului „folos". La început se ia drept axiomă afirmaţia că oricine îşi doreşte ceea ce îi aduce satisfacţie, apoi se desemnează întreaga diversitate de obiecte şi moduri de satisfacere prin denumirea generală de „folos"; în continuare, acestui termen i se atribuie un înţeles nou de bine *general*, desemnat şi el prin cuvîntul *folos*, şi pe baza acestei identităţi terminologice, care ascunde două sensuri diferite şi chiar opuse, se construieşte următorul raţionament: întrucît fiecare urmăreşte folosul său, iar acesta constă în binele general sau în bunăstarea maximă a tuturor, decurge de aici că fiecare trebuie să dorească şi să slujească acest bine general. În realitate însă, folosul dorit de *fiecare* pentru sine nu se corelează *în mod necesar* cu bunăstarea generală, iar acel folos care rezidă în bunăstarea generală nu se suprapune cu cel dorit de fiecare; printr-o simplă substituire de sensuri nu poţi obliga pe cineva să-şi dorească contrariul sau să-şi caute folosul acolo unde ştie că nu-l găseşte.

Diversele reformulări ale tezei utilitariste nu o fac mai convingătoare. Astfel, pornind de la înţelegerea folosului ca o satisfacţie *durabilă*, s-ar putea afirma că fericirea personală nu aduce o asemenea satisfacţie, întrucît ea este legată de obiecte întîmplătoare şi trecătoare, în timp ce binele general al umanităţii, care vizează toate generaţiile viitoare, este un obiectiv peren şi deci slujirea lui poate procura o satisfacţie trainică. Din moment ce argumentul respectiv se adresează „oricui", el poate fi contracarat de oricine în felul următor: „Dacă de pe urma fericirii mele personale nu obţin o satisfacţie *durabilă*, preocuparea pentru fericirea umanităţii viitoare nu-mi procură *nici un fel* de satisfacţie, deoarece nu mă poate satisface acel bine care, în ideea că va fi realizat cîndva, oricum *nu* este *al meu*, pe motiv că în

momentul realizării lui eu nu voi fi, probabil, în viaţă. Prin urmare, dacă propria mea bunăstare nu-mi este de folos, lucrul este cu atît mai valabil în cazul binelui general: ce *folos* poate avea pentru mine ceva de care (lucru dinainte ştiut) nu mă voi *folosi* niciodată?"

Adevărul spre care tinde utilitarismul prin exponenţii săi redutabili este cuprins în ideea *solidarităţii* întregii umanităţi, graţie căreia bunăstarea individuală a fiecărui om se corelează cu bunăstarea generală. Această idee nu s-a născut însă pe tărîmul utilitarismului şi nu se încadrează, ca principiu practic, în modul de gîndire propriu utilitarismului şi, în genere, eudemonismului. Se poate chiar accepta fără rezerve adevărul solidarităţii generale şi consecinţele care derivă din el în mod firesc, fără să deducem însă de aici vreo regulă morală de comportament. Aşa, de pildă, un bogătaş desfrînat care trăieşte numai pentru propria lui plăcere şi nici măcar nu-şi propune să facă ceva pentru binele semenilor săi, poate demonstra, nu fără temei, că în virtutea ordinii fireşti a lucrurilor bogăţia lui pompoasă contribuie la dezvoltarea industriei şi comerţului, a ştiinţei şi artei, şi asigură un cîştig unui mare număr de oameni nevoiaşi.

Solidaritatea universală, ca lege naturală, există şi se manifestă prin intermediul indivizilor, independent de voinţa şi comportarea lor, şi dacă, urmărind numai propriul meu interes, contribui la interesul general, ce altceva mi s-ar putea cere din punctul de vedere al utilitarismului? Pe de altă parte însă, solidaritatea universală nu este deloc sinonimă cu bunăstarea generală. Din solidaritatea intrinsecă umanităţii nu reiese în mod necondiţionat că ea trebuie să fie fericită: umanitatea se solidarizează şi în cazul calamităţilor şi morţii. În consecinţă, chiar dacă mi-am însuşit ideea solidarităţii universale ca un principiu călăuzitor al comportamentului meu şi sînt deci în stare să-mi sacrific interesele personale în numele binelui general, ce *folos* îmi va aduce sacrificiul meu mie şi umanităţii de vreme ce ea este sortită pieirii şi „binele" ei nu este decît o înşelătorie? Aşadar, chiar dacă ar fi posibilă corelarea lăuntrică a ideii de solidaritate universală, în calitatea ei de regulă practică, cu principiul utilitarismului, ea s-ar dovedi absolut *inutilă* pentru el.

Utilitarismul constituie o formă superioară a eudemonismului, şi netemeinicia acestei doctrine compromite întreaga filozofie practică ce ridică binele în sens de bunăstare sau de satisfacţie egoistă la rang de principiu suprem. Caracterul real al universalităţii şi obligativitatea acestui principiu potrivit căruia toată lumea îşi doreşte neapărat bunăstarea, se dovedesc a fi cu totul aparente, căci, în primul rînd, denumirea generică de bun sau de bunăstare vizează în fapt o mulţime infinită de obiecte eterogene, lipsite de orice coeziune lăuntrică, iar, în al doilea rînd, aspiraţia generală la propria bunăstare (indiferent de accepţiunea acestui termen) oricum nu conţine în sine garanţii şi condiţii pentru realizarea acestui scop. Aşadar, principiul stării de bine nu depăşeşte semnificaţia de *postulat* şi deci nu are nici un avantaj faţă de principiul binelui moral al cărui unic neajuns constă tocmai în aceea că şi el rămîne un simplu postulat, neavînd o forţă proprie pentru a se impune. Dimpotrivă, afectat de acelaşi neajuns, principiul moral are faţă de principiul eudemonist avantajul demnităţii *imanente*, al universalităţii şi necesităţii *ideale*, deoarece binele moral care se bazează pe raţiunea universală şi conştiinţa morală, iar nu pe bunul plac, se prezintă în mod necesar ca fiind unul şi acelaşi pentru toţi, în timp ce prin bunăstare fiecare are dreptul să înţeleagă ce vrea.

Aşadar, dispunem deocamdată numai de cele două postulate: *postulatul* raţional al datoriei şi *postulatul* natural al stării de bine: 1) *Toţi oamenii trebuie să fie buni* şi 2) *Toţi oamenii vor să fie fericiţi*. Ambele postulate îşi au temeiul firesc în fiinţa omului, dar nici unul nu cuprinde în sine raţiuni suficiente sau condiţiile realizării lor. Totodată între ele nu există nici o legătură, de multe ori se contrazic şi încercarea utilitarismului de a le pune de acord este sub orice critică.

Aceste postulate nu sînt egale sub raportul demnităţii şi, dacă pentru constituirea principiului filozofiei practice ar trebui să alegem între ideea binelui moral insuficient de viguroasă, în schimb clară şi sublimă, şi ideea meschină de bunăstare, tot atît de neputincioasă şi, pe deasupra, nebuloasă şi indefinită, argumentele raţionale ar pleda în favoarea celei dintîi.

Înainte de a sancţiona însă o asemenea alegere nedorită, vom purcede la o scrutare mai adîncă a fundamentului moral general, propriu naturii umane, fundament pe care l-am abordat pînă acum prin prisma evoluţiei distincte a celor trei forme particulare de manifestare.

Partea a doua

BINELE DE LA DUMNEZEU

Capitolul VII

Unitatea fundamentelor morale

I

Cînd un om se poartă rău, ca în cazul ofensei aduse (direct sau indirect) aproapelui său prin refuzul de a-l ajuta la nevoie, el încearcă în cele din urmă un sentiment de *ruşine*. Iată adevăratul substrat sufletesc al bunătăţii umane şi marca omului ca fiinţă morală.

Ce trăire are loc într-o asemenea împrejurare? În primul rînd, încercăm faţă de cel ofensat o milă pe care nu o aveam înainte — fapt care atestă, printre altele, că natura noastră sufletească poate avea mobiluri mai profunde şi totodată mai puternice decît realitatea motivelor materiale: o reflecţie pur mentală este în stare să provoace un sentiment care să nu fi fost stîrnit de impresii exterioare şi o nenorocire invizibilă a altuia se dovedeşte a fi mai reală decît cea vizibilă.

În al doilea rînd, acestui sentiment simplu (deşi devenit subtil prin lipsa obiectului vizibil) de milă i se adaugă o nuanţă nouă (şi mai sublimată), întrucît nu numai compătimim pe cel (sau pe cei) de care nu ne fusese milă, dar ne pare rău că n-am manifestat-o şi regretăm că am fost nemiloşi: sentimentul de milă faţă de cel ofensat se extinde şi asupra persoanei noastre în calitate de ofensatori.

Aceste două momente de ordin psihologic nu epuizează însă în întregime cazul. Sentimentul în discuţie îşi dobîndeşte întreaga tensiune sufletească şi semnificaţia morală graţie unui al treilea moment care rezidă în aceea că, pe lîngă reacţia firească a sentimentului pomenit de milă, gîndul la fapta noastră nemiloasă stîrneşte în noi o şi mai puternică reacţie a unui alt sentiment — acela al ruşinii — care, poate, nu are nici o legătură cu cazul respectiv: nu numai regretăm de a fi comis o faptă de cruzime dar ne şi ruşinăm de ea, deşi ea nu avea în sine ceva în mod special *ruşinos*. Importanţa acestui moment este atît de mare încît întrea-

ga stare sufletească se află sub zodia lui şi aşa se explică de ce în loc de a spune „mă mustră conştiinţa" folosim expresia „mi-e ruşine". *J'ai honte, ich schäme mich, I am ashamed.* În limbile arhaice echivalentele cuvîntului „conştiinţă" în sens moral nu se întrebuinţau în vorbirea curentă, fiind înlocuite cu sinonimele cuvîntului „ruşine" — fapt ce confirmă înrădăcinarea conştiinţei tocmai în sentimentul de ruşine. Ce semnificaţie are acest lucru?

II

Dacă gîndul la încălcarea oricărei reguli morale provoacă, pe lîngă reacţia adecvată din partea elementului moral afectat, şi un sentiment de ruşine ale cărui exigenţe specifice (atitudinea omului faţă de natura sa inferioară sau faţă de trup) nu sînt însă încălcate de fapta respectivă, neavînd în sine nimic susceptibil a declanşa ruşinea sau sentimentul de superioritate umană faţă de natura materială — atunci este limpede că *departajarea* celor trei temeiuri primordiale ale fiinţei morale a omului nu trebuie să ajungă la *separarea* lor, deoarece la o anumită profunzime aceste trei rădăcini se unesc şi ordinea morală în totalitatea normelor ei nu este în esenţă decît dedublarea unuia şi aceluiaşi principiu orientat spre una sau alta din direcţiile posibile. Legat în cel mai înalt grad de realitatea actelor vieţii sexuale, sentimentul ruşinii depăşeşte sfera vieţii materiale şi, ca dezaprobare formală, însoţeşte orice încălcare a normei morale, indiferent de domeniul relaţiilor vizate. După ştiinţa mea, în toate limbile cuvintele care corespund cuvîntului rusesc „stîd" se remarcă invariabil prin două particularităţi: 1) prin legătura cu obiecte din sfera sexuală (*aidos, aidoia, pudor-pudenda, honte, parties honteuses, Scham — Shamtheile*) şi 2) prin folosirea acestor cuvinte în toate cazurile de încălcare reprobabilă a exigenţelor morale *în genere*. Pentru a nega semnificaţia specific sexuală a ruşinii (ori caracterul specific ruşinos al relaţiilor sexuale) sau a o limita numai *la această singură* semnificaţie, ar trebui, mai întîi, să renunţăm la acest cuvînt considerîndu-l întîmplător şi lipsit de sens.

Sensul moral-general al ruşinii se constituie exclusiv prin dezvoltarea lăuntrică a manifestării ei iniţiale specifice faţă de actele vieţii sexuale.

III

Pentru animale esența vieții, obiectivul ei principal constă, fără îndoială, în perpetuarea pe calea reproducerii a noilor exemplare avînd forma specifică de existență organică pe care o întruchipează. Afirm că aceasta este esența vieții *pentru* animale, ci nu numai *în* ele, deoarece nevoia primordială și unică în felul ei de reproducere este trăită și resimțită de ele, deși, cu siguranță în mod inconștient. Dacă te uiți la un cîine care așteaptă o bucată gustoasă, ai impresia ca poziția lui, expresia ochilor, întreaga lui ființă demonstrează că centrul existenței lui subiective este plasat în stomac. Dar și cel mai mîncăcios cîine uită cu desăvîrșire de hrană, cînd se află sub imperiul necesității sexuale, iar dacă este vorba de femelă, aceasta cedează de bună voie hrana puilor ei, ba chiar își sacrifică viața pentru ei. În acest caz fiecare animal parcă recunoaște cinstit că viața lui singulară în sine n-are nici o importanță, că principalul constă numai în conservarea tipului respectiv de viață organică, perpetuată printr-un șir infinit de exemplare sortite dispariției. O atare reprezentare a infinitului este singura accesibilă animalului. Dar de aici reiese marea însemnătate a procreerii și în viața omului. Dacă în principiu omul depășește condiția de animal, atunci desprinderea de regnul animal și identificarea lui lăuntrică în calitate de om trebuie să înceapă tocmai în acest domeniu originar — punct central al vieții organice. Oricare alt punct este relativ superficial. Numai *aici* exemplarul animal resimte infinitatea vieții de specie, se consideră pe sine (așa cum și este în fapt) *doar ca o apariție finită*, un mijloc al procesului generic, și se dăruiește fără luptă și amînare, infinității speciei care absoarbe în întregime existența individuală; *tot aici*, în acest centru vital, omul își dă seama de *deficiența* unei asemenea infinități generice în care animalul își atinge apogeul. Esența generică își revendică drepturile și în ceea ce privește omul, încercînd astfel să se eternizeze prin intermediul lui. La o asemenea revendicare ființa lui lăuntrică răspunde în felul următor: „Nu mă identific cu tine, sînt mai presus de tine, nu sînt *genul*, deși mă trag *din el* — nu sînt *genus*, ci sînt *genius*[1]. Vreau și pot să fiu infinit

[1] Spirit (lat.). (*N. ed.*)

şi nemuritor nu numai prin tine, ci prin mine însumi. Tu mă atragi în hăul infinitului tău rău şi vid pentru a mă absorbi şi nimici, dar eu caut acel infinit autentic şi plin pe care aş putea să-l împart şi cu tine. Ceea ce în mine ţine de tine, tinde să se amestece cu tine şi să mă antreneze pe mine însumi în hăul tău deasupra căruia mă ridicasem, dar fiinţa mea care nu ţine de tine, se ruşinează de un asemenea amestec şi i se împotriveşte. Ea doreşte acea unire autentică şi singură demnă de ea, în care se eternizează ambele părţi unificate."

Prin simţul pudorii omul recunoaşte ca ruşinoasă şi deci rea, necuviincioasă nu o abatere întîmplătoare şi particulară de la o normă morală, ci însăşi esenţa acelei legi naturale căreia i se supune întreaga lume organică. Prin aceasta se determină însemnătatea covîrşitoare a simţului pudorii ca bază a moralităţii, deopotrivă materiale şi formale. Aici contează nu atît capacitatea omului de a *se ruşina* în genere, cît *obiectul* ruşinii lui. Dată fiind lipsa acestei capacităţi la animale, omul ar putea fi definit drept un animal care *se ruşinează*. Această definiţie, deşi mai corectă decît multe altele, nu l-ar caracteriza totuşi pe om ca purtător al unei lumi aparte sau al unei noi ordini universale. Dar faptul că omul se ruşinează cel mai mult şi înainte de toate tocmai de esenţa însăşi a vieţii animalice sau de maifestarea radicală a existenţei naturale, îl atestă nemijlocit drept o fiinţă supraanimală şi supranaturală. Aşadar, prin simţul pudorii omul devine om în deplinul sens al cuvîntului.

IV

În actul sexual se întrupează infinitul procesului natural, şi omul, ruşinîndu-se de acest act, respinge tocmai acest infinit ca nedemn de el. Pentru om este nedemn să fie doar un mijloc sau o unealtă a procesului natural prin care forţa oarbă a vieţii se eternizează pe seama indivizilor care se nasc şi pier prin succesiunea generaţiilor. În calitate de fiinţă morală, omul nu vrea să se supună acestei legi naturale de *înlocuire* a generaţiilor şi de *moarte veşnică*. Nevrînd să fie nici înlocuitor şi nici înlocuit, el resimte, la început mai vag, atît nevoia cît şi capacitatea de a *cuprinde* în sine întreaga plinătate a *vieţii veşnice*. Ea este din capul locului cuprinsă în el la modul ideal prin însuşi actul conştiinţei umane, dar aceasta nu este totul, căci el trebuie să

transpună idealul în realitate, altminteri ideea rămîne de domeniul fanteziei, iar conştiinţa superioară de sine va degenera în infatuare. *Forţa* vieţii veşnice există în fapt: natura are viaţă veşnică şi radiază o frumuseţe nepieritoare, dar această natură este indiferentă tocmai faţă de indivizii izolaţi care prin succesiunea lor îi întreţin veşnicia. În şirul fiinţelor apare la un moment dat una care nu acceptă un rol pasiv; considerînd slujirea impusă a naturii drept ruşinoasă, iar recompensa acesteia, sub forma morţii personale şi a nemuririi genului, drept inechitabilă, această fiinţă nu mai vrea să fie un simplu instrument şi aspiră la o viaţă veşnică. Pentru aceasta ea nu are nevoie să creeze din nimic o forţă vitală nouă, ci doar să pună stăpînire pe cea oferită de natură şi să se folosească de ea cît mai bine.

Îi numim geniali pe acei oameni care îşi consumă întreaga lor energie creatoare nu numai pentru cauza exterioară a procreerii trupeşti, ci şi pentru cauza interioară a creaţiei spirituale într-un domeniu sau altul. Omul genial este acela care eternizează nu numai viaţa generică, ci şi propria lui fiinţă, reţinut fiind în memoria posterităţii chiar dacă nu are propriii săi urmaşi. O asemenea imortalizare, în cazul în care am fi considerat-o definitivă, este însă cu certitudine iluzorie, deoarece ea se realizează pe acelaşi teren al succesiunii generaţiilor, astfel încît nici cel care este reţinut în memorie şi nici cei care îl ţin minte nu au o viaţă autentică. Semnificaţia curentă a termenului de genialitate conţine doar *aluzia* la opera autentică. Adevăratul *genius* care ne este propriu şi care glăsuieşte mai tare în sentimentul de pudoare nu cere din partea noastră aptitudini deosebite pentru arte şi ştiinţe, prin care se obţine un renume pentru posteritate. El cere însă mult mai mult: deşi situat deasupra *genului* întreg de care este legat, adevăratul *genius* se adresează nu numai celor aleşi, ci tuturor şi fiecăruia în parte, avertizîndu-i pe toţi şi pe fiecare în parte de acel proces al infinitului rău prin care natura pămînteană clădeşte veşnic, dar zadarnic, viaţa pe oseminte.

V

Obiectul sentimentului de pudoare îl constituie nu actul exterior de unire animalică a două fiinţe umane, ci sensul universal al acestui act. Acest sens se exprimă cu prioritate, dar nu total, prin

aceea că într-o astfel de unire omul se supune pornirii oarbe a unei forțe primare. Dacă ea l-ar atrage ca atare pe om pe calea cea bună, atunci el ar fi trebuit să se împace cu natura obscură a pornirii în speranța că ulterior îi va pătrunde rațiunea și va adera în mod liber la ceea ce anterior fusese silit să se supună. Adevărata forță a sentimentului de pudoare constă însă în faptul că ne rușinăm nu numai de supunerea în genere față de natură, ci și de supunerea în speță față de cauza ei cu *desăvîrșire rea*. Căci calea pe care ne antrenează instinctul sexual și asupra căreia ne avertizează simțul pudorii este din start rușinoasă, iar în final se arată și nemiloasă și păcătoasă — dovadă clară a conexiunii interne între cele trei norme morale, implicate în cea dintîi. Abstinența sexuală constituie nu numai o cerință ascetică, ci și o exigență altruistă și religioasă.

Legea procreerii animale de care ne rușinăm constă în substituirea generațiilor anterioare prin generațiile ulterioare, și este direct opusă principiului solidarității general-umane. Consumîndu-ne toată forța vitală pentru nașterea și creșterea copiilor, ne lepădăm de părinții care se văd condamnați la moarte. Nu sîntem în stare a crea ceva pe cont propriu: tot ceea ce lăsăm viitorului, împrumutăm din trecut, și prin noi urmașii trăiesc pe seama strămoșilor, prin moartea lor. Așa procedează natura, insensibilă și nemiloasă, și noi, evident, nu sîntem răspunzători pentru aceasta, dar participarea noastră personală la o asemenea acțiune a naturii insensibile și nemiloase constituie deja vina noastră, e drept involuntară, pe care o resimțim anticipat și vag în sentimentul de pudoare. Vina noastră este cu atît mai mare cu cît participarea la acțiunea nemiloasă a naturii, prin care generațiile vechi sînt substituite prin cele noi, vizează în mod direct proprii noștri părinți și strămoși, cărora le sîntem îndatorați în mod deosebit și în gradul cel mai înalt. Prin urmare, această acțiune se dovedește potrivnică nu numai milei ci și sentimentului de veneratie.

VI

Ne aflăm în fața unei mari contradicții, a unei antinomii insurmontabile pe care trebuie cel puțin să o identificăm, chiar dacă nu am fi sperat s-o și rezolvăm. *Procreația este un bine* pentru mamă care, după spusele apostolului, se mîntuiește prin

ea[1]; este, desigur, un bine pentru tată care participă la acest act mîntuitor şi, în fine, pentru cel căruia i-a fost dăruită viaţa. Totodată, în procreaţie există, fără îndoială, şi un rău, dar nu unul întîmplător şi exterior, întrupat în nenorociri de tot felul pe care o dată cu viaţa le moşteneşte cel născut, ci un rău moral esenţial care rezidă în actul sexual însuşi prin care consimţim noi înşine la afirmarea unei căi obscure a naturii, *ruşinoase* pentru noi datorită obscurităţii ei, *nemiloase* faţă de generaţia destinată dispariţiei şi *păcătoase* prin faptul că din această generaţie fac parte părinţii noştri. Dar acest rău pe care îl reprezintă calea naturală pentru om poate fi îndreptat numai de el însuşi, şi ceea ce nu a reuşit să facă omul de astăzi poate fi făcut de omul viitorului, care, născut pe aceeaşi cale a naturii animale, poate să renunţe la ea şi să schimbe legea vieţii. Iată rezolvarea contradicţiei: răul procreaţiei poate fi suprimat de procreaţia însăşi care în felul acesta se transformă în bine. Dar această mîntuire prin procreaţie rămîne iluzorie dacă cei născuţi vor face ceea ce au făcut şi părinţii lor, adică vor păcătui şi vor muri. Se ştie prea bine că tot farmecul copiilor de o extraordinară umanitate este strîns legat de speranţa că ei vor fi mai buni decît noi — şi nu cu o treaptă, două ci în fond — că vor avea o altă viaţă şi că prin ei se va găsi o adevărată mîntuire atît pentru noi cît şi pentru strămoşii noştri. Este necesar ca dragostea *omului* faţă de copii să aibă ceva în plus în comparaţie cu ataşamentul găinii faţă de puii ei, şi acest ceva constă tocmai în sensul raţional al dragostei. Dar ce sens raţional ar avea să-ţi consacri viaţa cu admiraţie şi duioşie unui nemernic viitor, condamnîndu-l pe cel prezent? Dacă viitorul întruchipat de copii se deosebeşte de prezent doar prin ordinea cronologică, atunci în ce constă farmecul deosebit al copiilor? Dacă din acest grăunte va creşte o buruiană sau o plantă otrăvitoare, ce aş putea admira la el? Adevărul este că noi, ca şi copiii, dispunem de posibilitatea de a alege în viaţă un drum mai bun care să ne situeze mai presus de natura cu înclinaţia ei obscură şi neputincioasă, pentru a revela în noi şi pentru noi deplinătatea forţei şi luminii. Numai că la copii această *posibilitate* este *mai mare*, pentru că, spre deosebire de

[1] „Dar ea se va mîntui prin naştere de fii, dacă va stărui cu înţelepciune în credinţă, în iubire şi în sfinţenie." (1 Timotei 2, 15) (*N. ed.*)

noi, ei îşi păstrează integritatea nerisipită în torentul vieţii deşarte şi rele. Aceste fiinţe nu şi-au vîndut încă sufletul şi spiritul genuin forţelor răului. Unanim recunoscut este faptul că farmecul deosebit al copiilor constă în inocenţa lor, dar manifestările acestei inocenţe nu ne-ar stîrni bucurie şi admiraţie, dacă am fi convinşi că această calitate se va pierde. Gîndul că îngerii contemplă nemijlocit chipul Tatălui Ceresc n-ar avea nimic dintr-o consolare şi povăţuire, dacă ar fi însoţit de convingerea că aceşti îngeri vor orbi inevitabil la vederea Lui.

Dacă farmecul moral aparte al copiilor (pe care se bazează şi frumuseţea lor) depinde de şansa mai mare în alegerea unui alt drum în viaţă, atunci poate ar trebui noi înşine, înainte de a le da naştere şi de dragul acestei *şanse*, să ne schimbăm *realmente* cursul vieţii noastre rele? Dată fiind neputinţa noastră de a face acest lucru, procreaţia *poate fi* pentru noi un bine şi o mîntuire: dar pe ce bază am putea dinainte decide ce anume nu sîntem în stare să facem? Să fie oare convingerea neputinţei noastre garanţia forţei viitoare a celor cărora le vom transmite viaţa noastră?

VII

Sentimentul de pudoare nu se referă la un act fiziologic izolat, şi deci neutru, nici la dragostea trupească în genere care nu este neapărat ruşinoasă şi poate constitui o foarte mare binefacere: glasul pudorii, care avertizează iar apoi condamnă, vizează doar acea pornire a naturii animale care, prin esenţa sa, reprezintă pentru om calea cea rea, deşi într-o stare dată a vieţii umane acest rău poate fi mai mic, un rău necesar, respectiv — un bine relativ.

Nu există binele adevărat şi necondiţionat pe această cale care începe, cel puţin pentru om, cu un exces. Dragostea trupească a omului are o latură pozitivă pe care, pentru claritate şi concizie, o voi numi „îndrăgostire". Desigur, acest fenomen este analog pornirii sexuale a animalelor şi se produce pe aceeaşi bază; cert este însă că el nu poate fi redus la o asemenea pornire, dacă în genere nu vrem să confundăm omul cu animalul. Îndrăgostirea se deosebeşte *esenţial* de atracţia sexuală a animalelor prin caracterul ei individual şi suprageneric: îndrăgostitul are relaţii cu *o* anumită persoană şi caută să eternizeze nu specia, ci tocmai această persoană şi, laolaltă cu ea, pe sine însuşi. Spre deosebire de alte

forme de iubire — părintească, frățească, filială etc. — îndrăgostirea se remarcă prin unitatea indisolubilă între latura fizică și cea spirituală; ea antrenează, de regulă, întreaga ființă a omului. Pentru un îndrăgostit aspectele fizice și psihice ale ființei iubite, deși în chip diferit, prezintă totuși în *egală măsură* interes, importanță și sînt la fel de prețioase: îndrăgostitul se atașează de ele cu aceeași intensitate a sentimentului. Ce semnificație morală are acest fapt? La vîrsta înfloririi tuturor puterilor omului se descoperă în el o nouă forță fizic-spirituală care îl umple de extaz și de aspirații eroice; vocea supremă îi spune că nu degeaba i-a fost dată această forță, destinată unor fapte mari, că acea uniune autentică și eternă cu o altă persoană, la care îl obligă patosul dragostei lui, poate recupera imaginea omului perfect și declanșa același proces în întreaga umanitate. Desigur, extazul dragostei nu adresează aceleași cuvinte tuturor îndrăgostiților, dar sensul a ceea ce spune el este identic și reprezintă același lucru ca și simțul pudorii, privit însă în latura lui pozitivă. Pudoarea îl abate pe om de la calea animală necuvenită, patosul dragostei îi arată drumul cel bun și țelul suprem al surplusului de forță pozitivă ce emană din acest patos. Cheltuirea acestei forțe pentru actul animalic al procreației este însă zadarnică, întrucît la om, ca și la animale, aceasta nu cere deloc așa ceva, realizîndu-se cu succes prin simpla exercitare a funcției organice în absența oricărui patos sublim al dragostei individualizate. Cînd pentru obținerea rezultatului *b* este suficientă o simplă acțiune *c*, și totuși se utilizează o operație complexă *a* + *c*, este clar că toată forța lui *a* se pierde inutil.

VIII

Sentimentul rușinii servește drept bază naturală a principiului de asceză, dar conținutul acestui sentiment nu se reduce la regulile negative de abstinență. În afară de principiul formal al datoriei, inerent rușinii, care ne interzice să săvîrșim fapte rușinoase sau nedemne și ne sancționează atunci cînd le săvîrșim, sentimentul de rușine are și o latură pozitivă (legată de sfera sexuală a „îndrăgostirii") ce relevă acel bun al vieții care se conservă prin abstinență și este periclitat sau amenințat să dispară atunci cînd ne abținem de la „treburi trupești". Prin sentimentul de rușine, pornirilor trupești de factură animalică li se împotrivesc nu numai

măreţia formală a demnităţii umane sau facultăţile raţiunii specific umane de nemărginită comprehensiune şi aspiraţie, dar şi *integritatea* vitală esenţială a omului, care în starea respectivă este latentă dar nicidecum suprimată.

Aici am ajuns la hotarele metafizicii, dar fără să le transgresăm sau să părăsim tărîmul filozofiei morale, putem şi sîntem obligaţi să indicăm însă acea latură pozitivă a sentimentului moral de bază, incontestabilă din punct de vedere logic şi factual. În forma sa primară, ruşinea nu ar avea un caracter vital aparte şi nu s-ar prezenta ca un sentiment spiritual *organic, circumscris*, dacă ar exprima numai superioritatea formală a raţiunii umane în raport cu pornirea iraţională a naturii animalice; păşind pe calea asupra căreia a fost prevenit de sentimentul ruşinii, omul *pierde* nu *această* superioritate a facultăţilor sale mentale, ci *altceva*, legat în mod esenţial şi real de obiectul nemijlocit al ruşinii: nu degeaba *pudoarea* mai este desemnată şi prin *neprihănire*.

Omul este privat de *integritatea* fiinţei şi vieţii sale şi încearcă, nădăjduieşte şi visează s-o recupereze prin dragostea adevărată *neprihănită* faţă de o persoană de sex opus. Asemenea năzuinţe, speranţe şi visuri se prăbuşesc în urma actului unirii exterioare, iluzorii şi efemere, prin care natura, înăbuşind vocea raţiunii, se substituie integrităţii dorite. În locul comuniunii spirituale şi trupeşti a două fiinţe umane se produce un simplu contact epidermic şi o combinare de secreţii organice; această unire superficială, în ciuda organicităţii actului, nu duce decît la confirmarea, adîncirea şi permanentizarea procesului real de scindare sau de fărîmiţare gravă a fiinţei umane. După divizarea principală în cele două sexe sau semidivizarea lor, urmează succedarea generaţiilor, determinată de unirea exterioară a acestor sexe, care se substituie unul altuia, ceea ce, chiar şi în condiţiile coexistenţei lor, duce la apariţia unei mulţimi de indivizi înstrăinaţi unul de altul şi ostili în relaţiile lor nemijlocite. Integritatea sau solidaritatea omului este subminată în adîncime, în întinderea şi perspectiva ei. Această tendinţă de fărîmiţare — o forţă centrifugă a naturii — deşi se materializează parţial pretutindeni, nu poate ajunge niciodată la deplina ei realizare. În forul interior al omului, unde această forţă este resimţită ca ceva necuvenit sau un păcat, ea este puternic contracarată de integritatea imanentă a fiinţei umane: în primul rînd,

prin sentimentul principal de ruşine sau neprihănire, care se împotriveşte tendinţelor de fragmentare şi amalgamare, manifestate de natură în sfera senzualităţii efective; în al doilea rînd, prin forma pozitivă a ruşinii, respectiv prin patosul iubirii neprihănite care nu recunoaşte nici diviziunea după sex, nici unirea superficială şi înşelătoare a acestora; în al treilea rînd, forţa centrifugă a naturii, manifestîndu-se sub forma *egoismului individual şi a antagonismului general*, întîmpină în viaţa socială a omului, acum multiplicat, o rezistenţă din partea aceleiaşi integrităţi umane care, în cazul de faţă, se prezintă ca solidaritate interioară a indivizilor dezbinaţi din exterior, sesizabilă în plan psihic prin sentimentul *milei*.

IX

Forţa centrifugă a naturii, îndreptată împotriva integrităţii şi gata să destrame unitatea vieţii psiho-fizice şi sociale a omului, acţionează în acelaşi sens şi contra legăturii lui cu principiul absolut al existenţei sale. Aşa cum omului îi este propriu un materialism spontan — înclinaţia servilă de a se abandona cu o plăcere înjositoare pornirilor animalice —, un egoism firesc — tendinţa de a se izola de restul lumii şi de a considera tot ceea ce ţine de propria persoană mai presus de orice —, tot astfel există la el şi un ateism spontan (mă refer la ateismul practic şi nu la cel teoretic care are uneori un caracter pur cerebral şi nu este în sens moral decît o rătăcire inofensivă a minţii) — un ateism practic, aşadar, sau o încercare semeaţă de a renunţa la perfecţiunea absolută şi de a se considera pe sine ca principiu absolut, independent al vieţii sale. Acestui cel mai important gen de forţă centrifugă (căci aici are loc îndepărtarea de centrul *absolut* al universului) răpind omului nu numai posibilitatea dar şi dorinţa unei existenţe totale (deoarece omul poate deveni totul numai prin unirea interioară cu ceea ce este în fondul lui totul însuşi), i se opune în modul cel mai hotărît integritatea noastră intimă, exprimată prin sentimentul religios de evlavie care ne oferă o mărturie directă şi ineluctabilă asupra dependenţei noastre personale şi generale de principiul suprem sub diferitele lui manifestări, începînd cu proprii noştri părinţi şi sfîrşind cu Providenţa universală a Tatălui Ceresc. *Acestei* atitudini (moral-religioase) de o importanţă excepţională îi corespunde modificarea specială, produsă prin conştientizarea a

ceea ce nu se cuvine atunci cînd este provocată de încălcarea datoriei religioase; în acest caz nu mai vorbim de „ruşine", ci de „frică". Spiritul omului reacţionează aici cu o deosebită forţă de concentrare şi încordare prin sentimentul „fricii lui Dumnezeu" care, în cazul încălcării Voinţei Supreme, fie şi în mod voluntar, poate atinge gradul de oroare (*horror sacrilegii*)[1] atît de cunoscut celor din vechime.

Horror sacrilegii (în accepţiunea anticilor) dispare o dată cu dezvoltarea spirituală a omului, dar frica de Dumnezeu se păstrează ca o latură negativă şi necesară a evlaviei sub specia „ruşinii religioase". A trăi în frica lui Dumnezeu nu înseamnă, desigur, a *se teme de El*: frica de Dumnezeu reflectă teama noastră de a-l contrazice sau de a avea o atitudine necuviincioasă faţă de El. Este un sentiment al nepotrivirii noastre reale cu Binele absolut sau cu perfecţiunea, în timp ce prin sentimentul pozitiv al evlaviei sau al veneraţiei omul afirmă relaţia sa cuvenită sau necesară cu principiul suprem, şi anume, năzuinţa de a contribui la perfecţiunea acestuia, conservînd şi realizînd totodată integritatea propriei sale fiinţe.

X

Înţelegerea sentimentului de ruşine înrădăcinat în sfera relaţiilor sexuale, ca o manifestare, în cazul dat, a integrităţii fiinţei umane, ne face să nu fim surprinşi de pătrunderea lui în alte domenii ale moralităţii.

În genere, trebuie să delimităm fiinţa imanentă a moralităţii de principiul ei formal, respectiv legea morală, şi de manifestările ei concrete. Fiinţa ca atare a moralei este *unică* şi reprezintă tocmai *integritatea* omului, sădită în natura lui ca *normă*; ea se înfăptuieşte în viaţă şi în istorie ca *operă* morală prin lupta cu forţele centrifuge şi fracţionare ale existenţei. Tot atît de unic, luat în sine, este şi principiul formal sau legea acestei opere în expresia ei pur raţională de *imperativ*: trebuie să respecţi în toate împrejurările norma existenţei umane, să protejezi integritatea fiinţei umane; sau în formă negativă: nu trebuie să accepţi nimic din ceea ce ar contrazice această normă sau ar leza integritatea respectivă. Dar în concordanţă cu relaţiile reale, concrete ale omului cu exis-

[1] Oroare de sacrilegiu (lat.). (*N. ed.*)

tența, ființa unică a moralei și legea ei unică se manifestă în mod diferit. Modalitățile sînt indefinite ca număr, dar, după cum se știe, logica și experiența ne obligă deopotrivă să distingem, din totalitatea lor cele trei compartimente principale de relații, susceptibile de evaluare morală în funcție de legătura lor cu lumea inferioară nouă, cu cea a semenilor noștri sau cu lumea superioară nouă.

Rădăcinile oricărei realități se ascund în bezna pămîntului; nici moralitatea nu aparține vreunui univers în care copacii cresc cu rădăcinile în sus. Și rădăcinile moralei se ascund în sfera inferioară, ea înălțîndu-se în întregime din sentimentul rușinii. În cadrul lui, și esența lăuntrică, și manifestarea reală, și principiul formal sau legea ordinii morale sînt contopite aidoma unei plante într-un grăunte și se deosebesc numai în planul gîndirii reflexive. Indivizibile în sentimentul de rușine apar și ființa morală a omului, apărîndu-și integritatea și configurația deosebită în relația dată (neprihănire), și imperativul moral care ne interzice să cedăm în fața puternicelor tentative din partea naturii inferioare dojenindu-ne pentru concesiile făcute. Asemenea porunci și mustrări ale sentimentului de rușine au nu numai o semnificație negativ-protectoare, ci și o *finalitate* pozitivă. Trebuie să ne apărăm integritatea potențială pentru a avea posibilitatea realizării ei în fapt, pentru a edifica efectiv un om integru, uzînd de mijloace mai bune și mai sigure decît cele oferite de natură. „Asta nu" — ne spune simțul rușinii promițînd *un altceva adevărat și cuvenit*, pentru care merită să renunțăm la calea trupească. Această cale, condamnată de sentimentul rușinii, duce la o fărîmițare psiho-fizică, deopotrivă spirituală și trupească, împotriva căreia integritatea omului reacționează, de asemenea, prin dubla sa natură — spirituală și psiho-fizică.

Dar realizarea unei asemenea integrități *depline* căreia neprihănirea îi marchează doar începutul, reclamă plinătatea condițiilor care cuprind întreaga viață a omului. Înfăptuirea se complică, trenează dar nu încetează datorită înmulțirii omului, a divizării ființei lui unice într-un mare număr de exemplare. Grație acestui factor care a determinat apariția *societății* umane, integritatea reală a omului, pe lîngă neprihănirea care o apără de fărîmițarea naturală, a început să se manifeste și sub forma solidarității sociale, restituind, prin sentimentul de milă, unitatea

morală a omului divizat deja din punct de vedere fizic. Aici se distinge mai clar specificul elementelor morale, contopite în sentimentul primordial de pudoare. Sentimentul de milă exprimă solidaritatea interioară a ființelor vii, dar nu i se suprapune, păstrîndu-și relieful psihologic, spre deosebire de sentimentul spontan de rușine. Strîns legat de baza sa psiho-fizică, elementul formal-moral al rușinii se detașează, în noile condiții, ca un sentiment mai elevat, mai abstract care se numește *conștiință morală* (în sensul strict al expresiei)[1]. Transformării instinctului trupesc în egoism îi corespunde transformarea rușinii în conștiință morală. Dar și cu acest prilej se relevă importanța primordială a sentimentului de rușine, căci, după cum am arătat, se poate spune „mi-e rușine" în loc de „mă mustră conștiința" chiar și în cazurile în care este vorba de fapte pur egoiste fără nici o legătură cu sfera relațiilor sexuale. Moralitatea este una singură, iar manifestarea ei integrală prin sentimentul de rușine, provocat de „treburile trupești", este implicit și reacția împotriva consecințelor lor nocive, printre altele, împotriva egoismului omului „multiplicat". Dar o asemenea reacție specifică și bine determinată împotriva acestui gen de rău se exprimă în plan psihologic prin milă, iar sub raport formal-moral — prin conștiință morală, respectiv, „rușine socială".

Nici puritatea morală a neprihănirii pe care o apără sentimentul de rușine, nici plenitudinea morală a solidarității care ne îndeamnă să compătimim toate ființele în egală măsură nu ne fac însă destul de puternici pentru a transpune în realitate ceea ce reclamă o dragoste neprihănită și o milă atotcuprinzătoare. Și totuși conștiința morală ne spune clar: „ești dator, deci poți".

Omul se rușinează de calea pornirilor trupești, fiindcă ele duc la fărîmițarea, *diseminarea* forței vitale după care urmează moartea și descompunerea. Dacă, într-adevăr, el o resimte ca ruși-

---

[1] În dicționarele ruso-române termenul *sovesti* este tradus de regulă prin *conștiință*, ceea ce este adecvat doar în cazurile expresiilor de felul: „conștiință curată", „mustrări de conștiință". Am preferat să-l redăm prin sintagma „conștiință morală" pentru a marca deosebirea de „conștiință" care în limba rusă are un alt echivalent, exprimat prin cuvîntul *soznanie*. Distincția se impune mai ales în cazurile în care i se neagă omului această însușire: în limba română expresia „nu are conștiință" are o altă semnificație.(*N.t.*)

noasă, necuviincioasă, înseamnă că trebuie să-şi aleagă o cale opusă, una care să-i asigure integritatea şi să-l mobilizeze în vederea nemuririi şi veşniciei. Mai mult. Dacă, într-adevăr îi este milă de toţi semenii săi, atunci alegerea acestui drum va avea drept *scop* asigurarea nemuririi şi veşniciei *pentru toţi*. Conştiinţa morală spune că el trebuie şi deci poate să procedeze astfel.

Cu toate acestea, este evident că o atare sarcină — asigurarea nemuririi şi a unei vieţi veşnice pentru toţi — depăşeşte de departe puterile omului. Să-l despartă oare un zid impenetrabil de ceea ce este mai presus decît el? În fiinţa sa interioară normală, omul reacţionează la neputinţa umană prin sentimentul religios tot atît de clar, cum reacţionează la pornirile trupeşti prin sentimentul de ruşine sau la egoism prin sentimentul de milă. Aceeaşi conştiinţă morală sub noua ei înfăţişare — frica lui Dumnezeu — îi spune omului: toată puterea şi datoria ta rezidă în Dumnezeu: eşti dator şi deci poţi să I te dăruieşti Lui, şi prin El poţi să obţii desăvîrşirea integrităţii tale: să satisfaci pe deplin şi iubirea neprihănită şi mila ta, să dobîndeşti pentru tine şi pentru toţi o viaţă veşnică. *Neputinţa* ta este în fond aceeaşi *anomalie* pe care o vezi în neruşinare şi nemilostenie; o atare anomalie rezultă din separarea ta de principiul necondiţionat al datoriei şi al atotputerniciei, şi prin unirea cu El trebuie să poţi ajunge la îndreptarea acestei anomalii.[1]

Principiul suprem de care ne leagă sentimentul religios nu simbolizează numai o perfecţiune *ideală*. În formă de idee, perfecţiunea este accesibilă chiar omului, dar el nu este în stare s-o transpună în realitate, să facă din binele său un bun adevărat. Aici trebuie căutată adînca înrădăcinare a dependenţei omului de cel care întruchipează perfecţiunea absolută, şi care se identifică în mod indivizibil şi permanent cu Binele, Bunul şi Fericirea. Unirea cu el prin puritatea şi plenitudinea aspiraţiilor noastre de bine ne oferă, pe măsura lor, puterea de înfăptuire a integrităţii potenţiale, proprii fiinţei noastre general-umane.

Iată de ce orice faptă rea, fie ea săvîrşită chiar numai cu gîndul, face să ne fie atît de ruşine, să avem atîtea mustrări de conştiinţă.

---

[1] În rugăciune, neputinţele omeneşti sînt puse pe acelaşi plan cu păcatele şi nelegiuirile. „Doamne, leapădă-ne de păcatele noastre"; „Stăpîne, iartă nelegiuirile noastre"; „Sfinte, vino şi tămăduieşte neputinţele noastre" *Neputinţele* se opun cu osebire *sfinţeniei*. (*N. a.*)

Şi nu am în vedere încălcarea unui principiu abstract sau a unei reguli arbitrare, ci doar un pas greşit care să ducă la o întîrziere, pentru noi şi ceilalţi, în înaintarea pe singurul drum drept spre singurul scop demn şi preţios — acela al restaurării vieţii veşnice pentru toţi.

Sentimentul ruşinii, conştiinţa morală şi frica lui Dumnezeu nu sînt altceva decît expresii negative ale condiţiilor necesare pentru înfăptuirea operei divin-umane, pe cît de reală, pe atît de sublimă.

XI

În esenţa sa, *binele* moral reprezintă modul de realizare a *binului* autentic sau a fericirii care îi aduce omului o satisfacţie durabilă şi deplină. În acest sens *binul* (sau fericirea) constituie doar o altă faţetă a binelui sau un alt punct de vedere asupra lui. Între aceste două noţiuni există conexiune şi noncontradicţie, similare cu cele între cauză şi efect, mijloc şi scop etc. Binele *trebuie* să fie dorit pentru *el însuşi*, dar această voinţă pură nu este cîtuşi de puţin alterată de conştiinţa noastră că binele *însuşi* devine cu necesitate şi un bun pentru cel care îi îndeplineşte condiţiile. Pe de altă parte, este *firesc* ca fiecare să-şi dorească bunuri de orice fel, dar aceasta nu ne împiedică să fim conştienţi şi să ţinem cont de datul experienţei care ne arată că orice bun, spre a nu fi aparent sau iluzoriu, trebuie să fie condiţionat de îndeplinirea cerinţelor morale, proprii binelui.

Dacă legea bunului sau a eudemonismului autentic este determinată de binele moral, atunci orice contradicţie între etica datoriei pure şi eudemonism în genere este exclusă. Bunăvoinţa trebuie să fie autolegiferată (autonomă), dar nici opusul ei — voinţa eteronomă — nu constă, desigur, în acceptarea faptului că un comportament cuviincios conduce la o adevărată bunăstare. Afirmaţia prin care bunul apare determinat de binele moral şi subordonat acestuia este în perfectă concordanţă cu autolegiferarea morală; dimpotrivă, eteronomia constă în separarea eudemonismului de datoria morală, în subordonarea dorinţei unei legi care *nu ţine* de domeniul moralităţii. Aşadar, contradicţia principală din domeniul eticii vizează nu eudemonismul în genere, ci exclusiv varianta lui *abstractă*, mai exact, aceea care separă şi îndepărtează bunul şi bunăstarea de condiţiile lor *reale* pur morale, fără de care nu este posibil decît un bun aparent sau iluzoriu.

De ce totuşi întîlnim atîtea cazuri cînd îndeplinirea datoriei nu aduce o *deplină* satisfacţie? Pentru a dovedi că nu intenţionez să eludez această obiecţie, o voi întări afirmînd că virtutea umană nu a oferit *niciodată* o satisfacţie deplină. Dar a fost oare vreodată *deplină* această virtute, şi oare cine dintre cei născuţi „nici de pofta trupească", „nici de pofta bărbătească" (*ek thelematos sarkos* şi *ek thelematos andros*[1]) a reuşit să-şi îndeplinească vreodată datoria pînă la capăt? Este clar că binele în toată plenitudinea sa nu poate fi realizat de o persoană singulară, şi tot atît de clar este faptul că o fiinţă supraumană, capabilă să realizeze binele deplin, va găsi în această acţiune şi o satisfacţie la fel de deplină. De aici rezultă, de asemenea, că autonomia (autolegiferarea) voinţei, respectiv facultatea de a dori *numai* binele pur ca atare (fără a se urmări un alt interes) ba chiar binele *întreg*, nu reprezintă decît o însuşire formală şi subiectivă a omului, care pentru a se realiza în mod obiectiv mai trebuie să fie capabilă de *înfăptuirea binelui întreg* şi, prin aceasta, oferindu-i omului o satisfacţie deplină. Altminteri, virtutea are doar un caracter negativ şi ciuntit care nu decurge din esenţa principiului moral. Cînd, de pildă, acest principiu impune dominarea spiritului asupra trupului, o asemenea cerinţă, luată în sine, nu implică nici un fel de limitare a acestei dominări din exterior. În acest caz, prin normă înţelegem supremaţia necondiţionată şi totală a spiritului faţă de trup, deplina şi reala lui autonomie graţie căreia el nu trebuie să se supună unei legi străine, a vieţii trupeşti — legea morţii şi descompunerii. Prin urmare, în această sferă exclusiv viaţa veşnică constituie binele desăvîrşit şi numai ea echivalează cu bunăstarea desăvîrşită. Aşadar, morala care nu duce la nemurirea reală nu este, strict vorbind, autonomă, deoarece se supune în mod vădit unei legi eterogene a vieţii materiale. La fel, în sfera altruismului principiul moral care prescrie să-i ajutăm pe toţi, nu limitează defel acest ajutor. În acest caz, binele *deplin* cere, evident, garantarea posesiunii depline asupra tuturor bunurilor sau a stării de fericire absolută pentru toţi semenii, şi dacă altruismul nostru nu îndeplineşte această condiţie, motivul insuficienţei binelui stă totuşi nu în legea morală care preconizează împlinirea lui

[1] Ioan, 1, 13. (*N. ed.*)

maximă, ci în legea *eterogenă* care ţine de existenţa materială limitată. În consecinţă, aflat sub incidenţa acestei legi improprii, altruismul nu mai poate fi considerat o morală autonomă în sensul strict al cuvîntului, el dovedindu-se a fi în esenţa sa eteronom.

XII

Binele poate fi astfel asociat cu insatisfacţia sau cu lipsa bunului numai atunci cînd el este însuşi incomplet sau cînd legea morală nu este respectată pînă la capăt, cedînd pe parcurs locul unei legi eterogene. În schimb, binele desăvîrşit, adică nesupus unei legi improprii, aduce o satisfacţie desăvîrşită. Altfel spus, ceea ce separă între ele binele şi bunul nu ţine de esenţa lăuntrică a cerinţelor lor, ci de obstacolele exterioare în calea îndeplinirii lor. Principiul moral realizat în mod consecvent şi definitiv, respectiv datoria îndeplinită întocmai duce cu necesitate la un bun suprem sau produce o stare de fericire; între eudemonism şi morala pură nu există prin urmare decît o contradicţie întîmplătoare, determinată de imperfecţiunea empirică a binelui uman sau de înţelegerea greşită atît a binelui cît şi a bunului. În primul caz, nesuprapunerea între bine şi bun („necazurile celor drepţi")[1] atestă doar caracterul neîndestulător, neîmplinit, *nedesăvîrşit* al stării morale date, iar în cel de al doilea caz, al înţelegerii greşite, interesul moral lipseşte cu desăvîrşire, şi este totuna dacă noţiunea de bine, eronat interpretată, se suprapune sau nu cu noţiunea, tot atît de eronat interpretată, de bun. Aşa, de pildă, cînd cineva se roagă cu rîvnă lui Dumnezeu să găsească pe stradă un portmoneu cu bani sau să cîştige la loterie, *zădărnicia* rugăciunii nu are nici o legătură cu neconcordanţa între virtute (religioasă) şi eudemonie sau între bine şi bun, deoarece se pleacă de la o înţelegere greşită a ambelor noţiuni: rugăciunea, ca mijloc de atingere a unui scop egoist şi meschin, potrivnică demnităţii omului şi a lui Dumnezeu, nu constituie un bine adevărat, iar obţinerea banilor nemeritaţi nu echivalează cu obţinerea unui bun sau a unei stări de bine. Pe de altă parte, cînd omul întreprinde acţiuni cu caracter filantropic dar nu din milă şi respect faţă de principiul altruist, ci exclusiv în vederea obţinerii unei distincţii

[1] Psalmii, 34, 17. (*N. ed.*)

(medalii) pe care în final o şi dobîndeşte, o atare *suprapunere* între binele greşit înţeles şi bunăstarea greşit înţeleasă are pentru etică tot atît de mică importanţă ca şi nesuprapunerea lor în primul caz: nu este nevoie să demonstrăm că acest gen de filantropie, utilă în formele ei sociale practice, nu este o virtute şi că medalia nu este decît un bun iluzoriu. Este clar că *adevăratul* bun izvorăşte numai din fapte şi sentimente *nobile*, înzestrate cu demnitate morală şi aflate în consens cu binele, iar adevăratul bine, la rîndu-i, nu poate duce în final la o nenorocire, adică la rău. Într-adevăr, este semnificativ faptul că noţiunea de „rău" se opune în egală măsură noţiunilor de virtute şi de stare de bine: se consideră la fel de rele şi nenorocirea şi actele de violenţă, ceea ce atestă o strînsă înrudire între bine şi bun care, de altfel, în limba comună se confundă şi se substituie reciproc în mod frecvent.

Ajungem astfel la concluzia că dezacordul între bine şi bun (bunăstare) este doar un fenomen condiţionat, iar fiinţa necondiţionată a binelui conţine în sine plenitudinea bunului.

Problema iniţială privind sensul vieţii nu-şi găseşte deci o soluţie definitivă nici în orizontul sentimentelor bune, proprii naturii umane, nici pe baza unor principii de comportament cuvincios, pe care raţiunea le deduce din conştiinţa morală a acestor sentimente. Sentimentul şi raţiunea ne obligă deopotrivă să trecem de la sentimentele şi principiile morale care reprezintă un bine relativ, fără să aducă însă o deplină satisfacţie, la Binele însuşi în fiinţa lui necondiţionată care nu este tributară nici unei întîmplări şi limitări exterioare şi, de aceea, oferă adevărata satisfacţie şi îi dă vieţii sensul ei plin şi adevărat.

XIII

Faptul că binele moral trebuie în cele din urmă resimţit ca un bun suprem, respectiv, ca plenitudine a satisfacţiei sau ca fericire, era recunoscut de însuşi severul predicator al imperativului categoric. Dar calea pe care el intenţiona să ajungă la unitatea celor două noţiuni principale nu atinge nici pe departe scopul propus.

Marele filozof german care a definit în mod impecabil esenţa formală a moralităţii ca un act necondiţionat şi autonom (sau autolegiferat) de voinţă pură, nu a scăpat nici în domeniul eticii de idealismul subiectiv unilateral care îi limitează întreaga filozofie.

Pe acest teren este posibilă numai o sinteză iluzorie între bine şi bun, şi o tot atît de iluzorie înfăptuire a ordinii morale perfecte.

Fără îndoială, subiectivismul în sens grosier, elementar este eliminat prin însăşi noţiunea de *voinţă pură*, eliberată de influenţa diverselor motive empirice accidentale şi determinată exclusiv de un „trebuie" necondiţionat (*das Sollen*), respectiv de norma universală şi necesară a raţiunii practice, în virtutea căreia activitatea noastră (şi oricare acţiune) este dirijată numai de acea regulă morală pe care o recunoaştem, fără nici o obiecţie, ca lege universală necondiţionată şi deci în acelaşi mod aplicabilă nouă şi celorlalţi.

Formula luată în sine (sub raport logic) este perfect obiectivă, dar în ce constă forţa ei reală? Promovînd cerinţa ordinii morale în forma ei necondiţionată, Kant nu garantează decît *posibilitatea împlinirii* ei: eşti dator, deci poţi. O posibilitate ce nu conţine însă garanţia transformării ei în realitate, şi în consecinţă ordinea morală perfectă poate în genere să rămînă nerealizată. Din acest unghi de vedere nu se întrezăreşte nici temeiul lăuntric şi primordial al cerinţei morale însăşi. Pentru ca voinţa noastră să fie pură sau autonomă (formal), ea trebuie să fie determinată exclusiv de respectul nostru faţă de datoria morală — lucru tot atît de limpede ca şi faptul că A = A. Dar de ce este nevoie de acest A? Pe ce temei se cere neapărat o voinţă „pură"? Dacă vreau să extrag din apă hidrogen pur, trebuie, desigur, să elimin din ea oxigenul, dar dacă vreau să beau sau să mă spăl, atunci am nevoie nu de hidrogen pur, ci de combinaţia lui chimică cu oxigenul (H_2O) care se numeşte apă.

Incontestabil, Kant merită să fie numit un Lavoisier al filozofiei morale. Descompunerea, operată de el, în cadrul moralităţii, în elemente autonome şi eteronome, precum şi definiţia legii morale constituie una din marile izbînzi ale geniului uman. Chestiunea nu comportă însă în exclusivitate un interes teoretico-ştiinţific. Raţiunea practică este concepută de Kant ca un principiu necondiţionat al comportamentului uman real; în această privinţă afirmaţiile lui ne sugerează comparaţia cu chimistul care ar pretinde sau ar considera chiar posibil ca oamenii să folosească hidrogenul pur în locul apei.

Kant propune conceptul de conştiinţă morală[1] ca pe un sprijin real al viziunii sale etice. Evident, conştiinţa morală este mai mult decît o cerinţă oarecare, avînd şi valoare de fapt. Dar în ciuda veneraţiei sincere a filozofului faţă de această dovadă a naturii noastre superioare, ea nu-i este de nici un folos. În primul rînd, vocea conştiinţei morale nu spune întocmai ceea ce, după ideea lui Kant, ar fi trebuit să spună şi, în al doilea rînd, semnificaţia obiectivă a acesti voci rămîne oricum discutabilă din punctul de vedere al filozofului nostru.

După cum se ştie, Kant consideră ca străine sau eterogene faţă de adevărata moralitate nu numai motivele bazate pe calcule meschine, îndemnîndu-ne la fapte bune în profitul nostru (aici are perfectă dreptate), dar şi toate celelalte motive în afară de respectul faţă de legea morală. Astfel, în viziunea lui, omul care îşi ajută aproapele la necaz pur şi simplu din milă nu-şi manifestă „voinţa pură", şi acţiunea lui este lipsită de demnitate morală. Din punctul de vedere al chimiei sale morale, el are dreptate, dar chestiunea se complică prin aceea că instanţa supremă — conştiinţa morală — la care apelează el însuşi *nu* se conformează acestui punct de vedere. Numai în glumă (cum a şi făcut-o Schiller în celebra sa epigramă) ne putem imagina un om a cărui conştiinţă morală i-ar fi reproşat mila faţă de apropiaţi şi ajutorul oferit acestora din toată inima:

> Stă-n obiceiul meu aproapelui să binefăptuiesc,
> Dar, vai, aşa obişnuit, nefericirea
> Că-i port o dragoste duioasă deopotrivă
> Ce-i de făcut? Fii binefăcător mînat de ură, de răutate
> Şi căpăta-va astfel fapta ta obştească recunoaşterea
> morală.

Conştiinţa morală reală ne obligă la o atitudine cuvenită în orice împrejurare, iar faptul că ea îmbracă forma abstractă a unor principii generale sau reacţionează direct la nivelul simţurilor, ori — şi mai bine — prin îmbinarea ambelor ipostaze, ţine de problema treptelor şi formelor dezvoltării morale. Problemă în sine foarte

[1] I. Kant, *Critica raţiunii practice*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1972, pp. 178–197. (*N. t.*)

importantă, dar care nu priveşte conştiinţa morală şi de aceea nu are o însemnătate decisivă în aprecierea acţiunilor umane sub raportul esenţei lor morale.

Dincolo de dezacordul între cerinţele eticii lui Kant şi ceea ce ne mărturiseşte conştiinţa morală pe care o invocă, ne întrebăm ce semnificaţie poate avea pentru „idealismul transcendental" însăşi realitatea conştiinţei morale? Atestînd realitatea ordinii morale, conştiinţa morală umple sufletul lui Kant cu un sentiment de veneraţie, dar ştim că acelaşi sentiment i-l stîrnea şi priveliştea cerului înstelat. Ce înseamnă însă pentru Kant cerul înstelat? Poate pentru autorul *Istoriei naturale a cerului* [1] el a însemnat cît de cît o realitate, dar autorul *Criticii raţiunii pure* a destrămat seducţia unui realism naiv. Cerul înstelat ca şi universul întreg nu este altceva decît o reprezentare, un fenomen în conştiinţa noastră. În configuraţia lui reală acest fenomen, deşi se produce în noi prin acţiunea a ceva necunoscut şi independent de noi, nu are nimic comun cu anumite esenţe într-adevăr misterioase şi nu exprimă deloc existenţa autentică a lucrurilor: fenomenul se datorează în întregime formelor sensibilităţii noastre şi facultăţii de imaginaţie care se manifestă conform categoriilor raţiunii noastre. Obiectul adevărat al veneraţiei lui Kant faţă de măreţia cerului înstelat nu putea fi altul decît măreţia intelectului uman sau, mai exact, a activităţii intelectuale care ordonează universul pentru a-l supune ulterior cunoaşterii.

„Idealismul" kantian a deposedat însă de realitate nu numai lumea vizibilă, ci şi universul sufletesc. În critica psihologiei raţionale se demonstrează că sufletul nu are propria lui viaţă, că, în fapt, există doar un ansamblu complex sau o suită de fenomene ale simţului intern care nu au o valoare de realitate mai mare decît fenomenele aşa-zisei lumi exterioare. Conexiunea fenomenelor interne (ca şi a celor externe) nici nu este pusă pe seama faptului că ele sînt trăite de om în momentul acţiunilor şi suferinţelor sale; conexiunea sau unitatea vieţii sufleteşti depinde întrutotul de legi şi interrelaţii generale care determină o anumită ordine sau un mecanism funcţional al fenomenelor psihice.

[1] Opera fundamentală a lui Kant din perioada lui precritică. (*N. a.*)

Şi dacă în acest mecanism vom descoperi un resort important, numit conştiinţă morală, el ne va scoate tot atît de puţin, în ciuda particularităţii sale, din perimetrul reprezentărilor subiective ca şi inelul lui Saturn, unic în felul lui, pe care-l contemplăm prin telescop.

XIV

Incomodat de subiectivismul său în sfera moralităţii, dar tot pe atît de mîndru de el în teorie, Kant înţelegea bine că existenţa conştiinţei luată în sine nu-l absolvă încă de acest subiectivism. Dacă conştiinţa morală se reduce la un fenomen psihic, atunci în ce constă puterea ei imperativă? Dacă însă ea reprezintă ceva mai mult, înseamnă că baza legii morale se află nu numai în noi, ci şi în afara noastră; altfel spus, această lege necondiţionată presupune existenţa unui legislator absolut.

Lipsit totodată de optimism moral (în ciuda influenţei lui Rousseau), Kant vedea clar prăpastia între ceea ce preconizează legea morală necondiţionată şi ceea ce există în realitate; el era conştient de faptul că această prăpastie nu poate fi „astupată", căci binele nu are şansa să triumfe pe deplin, iar idealul nu poate fi realizat definitiv în condiţiile existenţei empirice date sau ale vieţii trecătoare. De aici şi „postularea" nemuririi sufletului — a acelui suflet a cărui existenţă a negat-o în *Critica raţiunii pure*.

Astfel, în ciuda criticii sale, Kant a vrut să-l găsească pe Dumnezeu dincolo de cerul înstelat de deasupra noastră, iar sufletul nemuritor după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu — dincolo de vocea conştiinţei morale.

Toate acestea sînt numite de el *postulate ale raţiunii practice* şi obiecte ale *credinţei raţionale*[1]. Nici vorbă aici de credinţă, deoarece ea nu poate fi un rezultat al deducţiei; raţionalitatea, de asemenea, este prezentă într-o măsură cu totul nesemnificativă, căci toate judecăţile sînt prinse într-un cerc vicios: Dumnezeu şi sufletul nemuritor se deduc din moralitate, iar existenţa moralităţii însăşi este determinată de Dumnezeu şi de sufletul nemuritor.

În viziunea lui Kant cele două idei metafizice, luate separat, nu au nici o validitate, dar întrucît semnificaţia reală a legii morale

[1] Ne limităm la aceste două categorii, întrucît problema privind libertatea voinţei se înscrie în altă ordine de idei. (*N. a.*)

reclamă existența lui Dumnezeu și a sufletului nemuritor, aceste idei cer să fie recunoscute drept adevăruri valide. Orice sceptic sau „filozof critic" are însă toate drepturile să întoarcă această teorie împotriva lui Kant: întrucît pentru determinarea moralității pure este nevoie de existența lui Dumnezeu și a sufletului nemuritor, iar validitatea acestor idei nu poate fi dovedită, reiese că și moralitatea pură, determinată de ele, rămîne doar o ipoteză lipsită de validitate.

Dacă legea morală are, într-adevăr, o semnificație necondiționată, atunci ea trebuie să se sprijine pe sine însăși, și nu are nici un sens s-o corelăm cu acele „postulate" al căror obiect a fost atît de sistematic defăimat în *Critica rațiunii pure*; dacă însă legea morală are nevoie de fundamente pentru a căpăta o forță reală, aceste fundamente trebuie, în orice caz, să aibă propria lor validitate: legea nu poate fi fundată pe ceva care, la rîndu-i, își are temeiul în ea.

Kant nu a greșit susținînd că moralitatea este, într-adevăr, autolegiuitoare, și această victorie a rațiunii, legată de numele lui, va fi reținută de umanitate. Dar autolegiuirea moralității se explică tocmai prin faptul că esența ei nu reprezintă o simplă formulă abstractă, suspendată în aer, ci *întrunește în sine toate condițiile existenței sale*. Existența lui Dumnezeu și a sufletului nemuritor, pe care viața morală le implică cu necesitate, constituie nu o cerință impusă moralității din afară, ci propriul ei temei lăuntric. Departe de a fi postulate ale legii morale, Dumnezeu și sufletul reprezintă puterile generatoare nemijlocite ale realității morale.

Faptul că pentru noi binele nu se înfăptuiește definitiv și pe plan universal, iar virtutea nu este totdeauna reală și *niciodată* (în viața noastră cotidiană) nu este *pe deplin* reală, nu poate, evident, tăgădui un alt fapt și anume acela că binele există totuși și că în principiu coeficientul lui este *în creștere*. Nu în sensul că unii indivizi devin mai virtuoși sau că ar crește numărul oamenilor virtuoși, ci în sensul progresului privind nivelul mediu al cerințelor morale *realizabile și general-obligatorii*. Este o realitate istorică pe care nici un om de bună credință n-o poate tăgădui. Care sînt cauzele creșterii binelui în cadrul umanității, considerată o comunitate integrală, independent de starea morală a fiecărui individ *în parte*? Creșterea unui organism fizic se datorează, după cum este

ştiut, unui surplus de hrană procurată din mediul lui natural real, *preexistent* acestui organism. La fel, dezvoltarea morală, inexplicabilă logic prin cea fizică (o asemenea explicaţie ar fi aberantă, căci s-ar reduce în final la deducerea a ceea ce este mai mare din ceva ce este mai mic sau chiar din nimic), se poate explica şi ea numai prin surplusul hranei, respectiv prin influenţa pozitivă a mediului moral sau spiritual existent. Şi întrucît dincolo de dezvoltarea morală fluctuantă şi în mare parte îndoielnică a indivizilor izolaţi care se explică prin influenţa educativă a mediului social, *există* o neîndoielnică şi constantă dezvoltare spirituală a umanităţii sau a mediului social (şi în aceasta constă tot sensul istoriei), pentru elucidarea acestui proces trebuie în mod logic să acceptăm existenţa mediului suprauman care dă hrana spirituală vieţii comunitare a omenirii şi prin surplusul acestei hrane asigură progresul ei moral. Şi dacă existenţa Binelui suprauman este acceptată din necesitate, nu există nici un motiv să nesocotim impactul spiritual pe care-l are acest Bine asupra vieţii morale personale a omului. Evident, această acţiune supremă se extinde asupra tuturor celor care sînt în stare să reacţioneze la ea; totodată, acţiunea mediului social trebuie înţeleasă nu ca o sursă, ci ca una din condiţiile necesare vieţii morale a fiecărui om. Mai mult: de vreme ce viaţa morală (atît comunitară, cît şi personală) este concepută ca interacţiune a omului (şi a umanităţii) cu Binele suprauman desăvîrşit, ea este exclusă, în fond, din sfera fenomenelor materiale efemere şi, în consecinţă, sufletul singular ca şi cel universal se declară nemuritor. Totodată, nemurirea nu implică deloc substanţialitatea sufletelor ca atare. Orice suflet poate fi conceput nu ca o substanţă autonomă şi separată, ci ca una din *relaţiile* indestructibile constante şi deci nepieritoare pe care le întreţine Dumnezeu cu un substrat *general* al vieţii universale a cărui definiţie proximă nu intră în sarcina filozofiei morale. *Deocamdată* (adică pînă la cercetarea teoretică a problemelor metafizice) nu ştim nimic despre substanţialitatea sufletului şi a lui Dumnezeu, dar sîntem siguri de un lucru: *dacă trăieşte Dumnezeu — trăieşte şi sufletul meu.* Renunţarea la acest principiu fundamental ar echivala cu renunţarea la înţelegerea şi autoafirmarea noastră ca fiinţe morale, respectiv cu negarea sensului însuşi al existenţei noastre.

Capitolul VIII

Principiul necondiționat al moralității

I

Nici bunătatea înnăscută, nici conștiința datoriei nu sînt suficiente pentru înfăptuirea binelui. Dar în ființa noastră morală există, într-adevăr, germenul a ceva ce o depășește.

Chiar conținutul primelor două temeiuri morale — rușinea și mila — nu se epuizează nici prin *starea* psihică dată a unui individ sau a altuia, nici prin *cerința* rațională generală a unui „trebuie". Cînd omul se rușinează de anumite porniri sau fapte generate de natura lui materială, el nu își exprimă numai opinia personală sau dispoziția mentală de moment, ci mai *cunoaște efectiv și o realitate* independentă de opinii și stări ocazionale — realitatea ființei spirituale și supramateriale a omului. Prin sentimentul de rușine noi *respingem* realmente pornirile materiale principale ca fiindu-ne ostile și străine. Evident, ceea ce este respins și cel ce respinge nu reprezintă unul și același lucru: omul care se rușinează de o faptă materială nu poate fi, el însuși, confundat cu un simplu fapt material. Ce este însă un fapt material care se rușinează de sine, se respinge și se judecă pe sine, considerîndu-se nedemn? Nu cumva este o aberație, o mostră de imposibilitate din punct de vedere logic?

Așadar, sentimentul rușinii din care izvorăște atitudinea noastră cuvenită față de natura materială depășește condiția unui simplu fenomen psihic: prin el se revelează cu certitudine un adevăr general, și anume acela că omul adăpostește în sine o ființă spirituală supramaterială. În sentimentul de rușine și în morala ascetică bazată pe el ființa spirituală a omului se prezintă nu numai ca posibilă sau ca o cerință abstractă, ci tocmai ca o *realitate* înfăptuită într-o oarecare măsură. Au existat și există într-adevăr oameni care demonstrează supremația spiritului asupra naturii

materiale, iar dacă numărul lor este relativ mic, aceasta denotă doar faptul că cerința morală nu și-a atins înfăptuirea completă și definitivă, și nicidecum că ea nu s-ar înfăptui deloc, rămînînd la stadiul de enunț. Se poate spune că acestui principiu moral îi lipsește nu realitatea ca atare, ci realitatea *perfectă* sau, ceea ce este același lucru, o perfecțiune reală.

Tot astfel, sentimentul de milă sau de compasiune în care se înrădăcinează atitudinea cuvenită a omului față de semenii săi exprimă nu numai o stare sufletească a persoanei date, ci și un anume adevăr obiectiv general privind unitatea întru ființare sau solidaritatea tuturor ființelor. Într-adevăr, dacă viața tuturor oamenilor nu ar fi legată de această unitate fundamentală, dacă ei ar fi străini și exteriori unii față de alții, atunci nici un individ nu s-ar putea pune efectiv în locul altuia, n-ar putea să-și asume stările altuia și să le trăiască împreună cu ceilalți, compătimirea fiind o stare reală, nu numai o intenție abstractă. Relația simpatetică dintre ființe care se manifestă prin sentimentul fundamental al milei și se amplifică în moralitatea altruistă nu este numai o cerință, ci și începutul realizării ei efective, ceea ce se demonstrează și prin solidaritatea reală, istoricește crescîndă a oamenilor în conviețuirea lor; deficiența acestei moralități constă și ea numai în aceea că nu ajunge la o împlinire integrală. Așa după cum sentimentul rușinii care, deși nu ne oferă o *noțiune teoretică* a principiului spiritual din om, ne dovedește cu certitudine *existența* acestui principiu, tot astfel sentimentul milei, fără să ne comunice ceva anume despre esența metafizică a unității universale, ne demonstrează totuși *în fapt* existența unei legături înrădăcinate, *apriorice* între indivizi dezbinați în viața empirică și totuși înclinați din ce în ce mai mult spre comuniune în cadrul aceleiași realități.

II

Încă din cele două sfere morale, reținute sub denumirea de rușine și milă, binele se relevă deja ca adevăr și se materializează în realitate, dar numai în forma sa imperfectă. În cea de a treia sferă a relațiilor morale, determinată de sentimentul religios sau de venerație, adevăratul obiect al acestui sentiment se revelează ca binele suprem sau desăvîrșit care nu se află doar pe cale de a fi realizat, ci este deja realizat definitiv și necondiționat ca viață veșnică.

Substratul religiei nu-l constituie doar conştiinţa dependenţei noastre de o forţă incomensurabilă ce ne depăşeşte; în forma ei pură, starea religioasă se reduce în final la *senzaţia* de bucurie că *există* o fiinţă infinit mai bună decît noi înşine şi că viaţa, destinul precum şi tot ceea ce există depind nu de ceva iremediabil absurd, ci tocmai de această fiinţă, de Binele real şi desăvîrşit, *unic* şi *atoatecuprinzător.*

În trăirea religioasă autentică ne este dată realitatea trăitului, noi simţim efectiv prezenţa lui Dumnezeu şi înrîurirea Lui asupra noastră. În faţa realităţii trăite orice obiecţie de factură abstractă devine neputincioasă. Cînd omul se ruşinează de pornirile sale animalice este oare posibil să-i demonstrezi că nu depăşeşte condiţia unui animal? În *însuşi actul* ruşinii el îşi dă seama şi se arată practic a fi mai presus de animal. Cînd suferinţa altuia provoacă în noi, prin sentimentul de milă, o stare similară şi ne obligă să-l percepem ca pe o fiinţă identică nouă, ce forţă de convingere pot avea consideraţiile teoretice înfăţişîndu-l pe aproapele pentru care suferim drept reprezentarea noastră care, poate, nici nu are propriul ei referent? Dacă simt o legătură lăuntrică între mine şi celălalt, acest simţămînt demonstrează că celălalt este tot atît de real ca şi mine. Concluzia este valabilă nu numai în cazul compasiunii sau al milei, ci şi referitor la sentimentul religios, diferenţa constînd doar în aceea că obiectul celui din urmă este perceput nu drept ceva egal cu noi, ci total superior, atotcuprinzător şi desăvîrşit. Dacă nu pot accepta ideea că însăşi fiinţa care provoacă în mine sentimentul viu al compasiunii nu trăieşte şi nu suferă, cu atît mai inadmisibilă pare presupunerea că acel principiu superior care ne inspiră sentimentul de veneraţie, umplîndu-ne sufletul de o fericire extraordinară, nu ar exista defel. Nu ne putem îndoi de existenţa reală a ceva care acţionează asupra noastră în mod evident şi a cărui acţiune este înregistrată în actul însuşi al simţirii noastre. Faptul că nu încerc întotdeauna această senzaţie, iar unii indivizi n-o încearcă mai deloc, prejudiciază tot atît de puţin realitatea senzaţiei mele şi a obiectului ei, pe cît dăunează soarelui şi văzului faptul că noaptea nu văd lumina zilei şi că orbii din naştere nu au văzut-o niciodată chiar şi ziua. În afară de aceasta, mulţi dintre contemporanii noştri (şi toţi oamenii în trecut) au idei greşite despre soare, atribuindu-i dimensiuni

mici și o mișcare de rotație în jurul Pămîntului. Dar din această cauză nici existența soarelui și nici certitudinea mea asupra ei nu se schimbă cu nimic. La fel, toate contradicțiile și erorile teologice legate de religie nu se răsfrîng asupra obiectului ei real. Sistemele teologice ca și cele astronomice sînt opere ale intelectului uman și depind de gradul de dezvoltare precum și de cantitatea de cunoștințe științifice acumulate. O teologie pertinentă ca și o astronomie validă este importantă și necesară dar nu constituie o chestiune de *primă* necesitate. Epiciclurile astronomilor din Alexandria și dublarea sistemului solar preconizată de teoria lui Tycho Brahe nu au împiedicat pe nimeni să se folosească de lumina și căldura soarelui, iar erorile acelor astronomi, ulterior dezvăluite, nu au făcut practic pe nimeni să se îndoiască de existența reală a soarelui și a planetelor. În mod similar, chiar cea mai eronată și aberantă doctrină teologică nu poate împiedica pe nimeni să-l simtă pe Dumnezeu și să facă pe cineva să se îndoiască de realitatea obiectului simțirii lui.

Îndoieli de ordin teoretic, abstract au apărut și apar nu numai cu privire la existența lui Dumnezeu, ci și referitor la oricare altă existență. Numai cei lipsiți de gîndire filozofică pot crede că existența lumii fizice sau chiar a semenilor noștri reprezintă de la sine o evidență *pentru intelect*. În realitate, îndoiala asupra existenței lor constituie baza primordială a oricărei filozofii speculative demnă de acest nume. Astfel de îndoieli teoretice se risipesc într-un fel sau altul în cadrul diferitelor teorii gnoseologice și metafizice. Oricît de incitante și importante ar fi asemenea teorii, filozofia morală le depășește în ceea ce privește însemnătatea nemijlocită pentru viață și activitate. Obiectul ei se compune din date cuprinse în natura spirituală și din adevăruri practice diriguitoare deduse din ele în mod logic.

Concordanța semnalată între cecitatea spirituală și cea fizică este susținută și de următoarea împrejurare. Se știe că orbii din naștere pot fi nu numai perfect sănătoși în alte privințe, dar au față de văzători și un avantaj direct care constă în dezvoltarea mai accentuată a altor simțuri, cum ar fi, de pildă, auzul sau simțul tactil. Tot astfel, oamenii lipsiți de sensibilitate pentru lumina dumnezeiască pot fi, sub raport practic și teoretic, nu numai absolut normali, dar, de regulă, se dovedesc chiar mai capabili decît alții

pentru diverse îndeletniciri şi pentru ştiinţă. Se înţelege că un om care are o înclinaţie specială către centrul absolut al vieţii, nu poate să-şi concentreze atenţia în aceeaşi măsură asupra obiectelor de relativă importanţă. De aceea nu trebuie să ne mire faptul că o mare parte a eforturilor şi succeselor în rezolvarea problemelor lumeşti ale umanităţii aparţine oamenilor care nu au acces la lumina supremă. Dar dincolo de firescul unei asemenea „diviziuni a muncii", găsim aici o explicaţie teleologică a ateismului care este de neconceput fără un scop pozitiv, independent de existenţa cauzelor speciale negative care-l generează în fiecare caz în parte. Cînd este nevoie de acţiuni de anvergură istorică, cînd este nevoie de solidarizarea reală a umanităţii, cînd într-o epocă dată se cere ca oamenii să inventeze şi construiască maşini, canalul de Suez, să exploreze ţinuturi necunoscute etc., atunci pentru realizarea tuturor acestor obiective este de asemenea nevoie ca un număr de oameni să nu fie mistici şi nici chiar credincioşi cu adevărat. Este de la sine înţeles că voinţa supremă nu face dinadins pe nimeni ateist în vederea scopurilor sale istorice, dar dacă printr-un lanţ complicat de cauze, acceptat de omul însuşi prin decizia sa finală şi liber asumată, s-a ajuns, într-o situaţie dată, la o cecitate spirituală, Providenţei îi revine sarcina să îndrepte şi acest „rău" în aşa manieră încît să aibă şi el un „dram de bine" pentru justificarea obiectivă a neadevărului subiectiv.

III

Realitatea dumnezeirii *nu se deduce* pe baza trăirii religioase, ci reprezintă *conţinutul* ei: este *exact ceea ce se resimte*. Dacă eliminaţi din trăirea religioasă această realitate resimţită a principiului suprem, nu mai rămîne nimic din ea. Trăirea însăşi va dispărea. Ea *există* însă şi deci există şi datul ei, respectiv ceea ce este resimţit. *Dacă Dumnezeu este în noi, înseamnă că El există.*

Oricît de complexă ar fi trăirea comuniunii noastre cu Dumnezeu, ea nu se transformă niciodată în conştiinţa unei simple şi neutre identităţi sau contopiri: trăirea comuniunii este întotdeauna însoţită de intuiţia că dumnezeirea care lucrează şi se deschide în noi şi cu care ne unim este ceva diferit şi independent de noi şi, înainte de toate, este mai mare şi mai presus decît noi. Aşadar Dumnezeu subzistă prin sine însuşi. Logic vorbind, obiec-

tul percepției este anterior oricărui dat al actului de percepție: realitatea obiectului este independentă de acțiunea lui, oricare ar fi ea. Cînd spunem: *nu-L ai pe Dumnezeu în tine*, oricine își dă seama că în cazul de față nu se neagă existența Lui, ci se recunoaște precaritatea morală a acelui om în care nu s-a găsit loc pentru Dumnezeu și care nu vibrează la acțiunile Lui. Această concluzie ar fi rămas intactă chiar dacă am fi descoperit o asemenea absență a dumnezeirii în sufletul tuturor oamenilor.

Așa cum din sentimentul meu de compasiune față de alt om nu decurge nicidecum că aș fi identic cu acel altul (unul și același subiect), ci doar apartenența comună la aceeași specie și solidaritatea mea cu el, tot astfel și în cazul sentimentului religios nu se poate deduce că noi și El sîntem identici din faptul că Îl simțim în El, „căci al Lui neam și sîntem"[1]. Totodată, această relație este de ordin filial și nu fratern, pentru că la baza solidarității stă dependența și nu egalitatea. Dar dependența nu comportă un caracter exterior și ocazional, ci esențial și inerent. Într-un sentiment religios autentic, dumnezeirea se prezintă drept împlinirea tuturor condițiilor vieții noastre și se identifică cu acel fără de care viața ar fi lipsită de sens și chiar imposibilă: acel ceva este un *început prim*, un *mediu* adevărat și un *scop* final al existenței. Întrucît Dumnezeu cuprinde în sine totul, nu mai putem introduce un conținut nou — nu putem face perfecțiunea mai perfectă. În schimb putem să ne-o însușim treptat apropiindu-ne de ea tot mai mult. Prin urmare, ne raportăm la dumnezeire la fel cum se raportează *forma* la *conținut*.

Înaintînd în analiza cuprinsului sentimentului religios ca trăire vie a realității dumnezeirii, descoperim tripla noastră atitudine față de această realitate perfectă, față de Binele absolut sau Bunul suprem: 1) Ne dăm seama de deosebirea dintre noi și El, iar întrucît El simbolizează perfecțiunea, această deosebire se reduce la atribute negative cum ar fi imperfecțiunea, neputința, răutatea, suferința. Sub acest raport, noi reprezentăm opusul divinității, *alter-ego*-ul *ei negativ*: este vorba de elemente primare, inferioare *din care* este creat omul (*hyle* sau *causa materialis*) și ceea ce în Biblie se numește „țărînă din pămînt"[2] (*afar gaaclamă*); 2) Nefiind decît un ansamblu de tot felul de imperfecțiuni posibile, noi

[1] Faptele Apostolilor, 17, 28. (*N. ed.*)
[2] Facerea, 2, 7 (*N. ed.*)

înţelegem perfecţiunea ca existenţă autentică şi la nivelul acesta ne unim cu El în mod ideal şi ni-L închipuim a fi în noi; această idee a uniunii universale în calitatea ei de principiu generator al vieţii noastre (*eidos, causa formalis*), se exprimă în limbajul biblic prin sintagma „chipul lui Dumnezeu" în noi (mai exact, reflexia — *ţalam*, de la *ţel* = umbră); 3) Dar perfecţiunea ideală s-a realizat în Dumnezeu pe deplin, şi noi, însuşindu-ne dumnezeirea ca idee sau închipuindu-ne că se află în noi, nu ne mulţumim cu aceasta, ci vrem, după pilda lui Dumnezeu, să fim *cu adevărat* perfecţi. Întrucît însă viaţa noastră reală reprezintă contrariul, ne străduim s-o schimbăm, să o desăvîrşim, să apropiem realitatea ei urîtă de idealul absolut. Aşadar situîndu-ne în starea noastră dată (sau moştenită) la polul opus faţă de Dumnezeu, noi ne asemuim cu El în ceea ce priveşte aspiraţia noastră iar scopul vieţii noastre, acel ceva pentru care trăim (*ou heneka, causa finalis*)[1], îl constituie tocmai această „asemănare cu Dumnezeu" (*d'mut*).

Atitudinea religioasă implică în mod necesar discernămînt şi comparaţie. Avem o atitudine religioasă faţă de principiul suprem numai atunci cînd îl percepem ca atare, sau îi recunoaştem superioritatea faţă de noi, şi deci faptul că nu sîntem demni de el. Nu am putea însă să ne dăm seama de lipsa noastră de demnitate sau de perfecţiune, dacă nu am avea ideea a ceea ce constituie contrariul, adică perfecţiunea. Mai mult, dacă această conştiinţă a imperfecţiunii noastre şi a perfecţiunii dumnezeirii este activă, ea nu se mulţumeşte cu constatarea acestei opoziţii şi îndeamnă la suprimarea ei prin transformarea realităţii noastre conform idealului suprem, adică după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Prin urmare, atitudinea religioasă în ansamblul ei se compune din cele trei categorii ale moralităţii: 1) *imperfecţiunea* (în noi), 2) *perfecţiunea* (în Dumnezeu) şi 3) *perfecţionarea* ca scop al vieţii noastre (sau punerea de acord a primei categorii cu cea de a doua).

IV

Analiza logică a atitudinii religioase în tripla ei componenţă se justifică pe deplin atît din punct de vedere psihologic, cît şi din cel al moralei formale.

---

[1] Scop (gr.), cauza finală (lat.) (*N. t.*)

Sub raport psihologic, ca stare subiectivă, atitudinea religioasă de bază se manifestă în sentimentul de veneraţie, sau, mai exact, în iubirea evlavioasă[1]. Acest sentiment conţine cu necesitate: 1) condamnarea de sine a celui care îl nutreşte sau dezaprobarea propriei sale existenţe reale; 2) percepţia pozitivă a idealului suprem drept realitate de alt ordin sau drept ceva cu existenţă autentică; din punct de vedere psihologic, este imposibil să venerăm ceva despre care ştim dinainte că este o ficţiune sau propria noastră fantasmă; 3) năzuinţa către schimbarea efectivă a vieţii şi a propriei personalităţi în sensul apropierii de perfecţiunea supremă: fără o asemenea năzuinţă sentimentul religios se transformă într-o idee abstractă. Dimpotrivă, năzuinţa sinceră spre dumnezeire marchează începutul unirii noastre cu El. Fără să ne confundăm cu Dumnezeu în iubirea evlavioasă, simţim legătura lăuntrică cu El. Senzaţia interiorizată a realităţii dumnezeirii ne uneşte din capul locului cu această realitate supremă şi ne face să percepem (din interioritatea subiectivă) începutul unirii depline a întregului univers cu Dumnezeu. De unde şi acea stare de elan şi beatitudine inerente dispoziţiei religioase autentice pe care apostolul o numeşte „bucuria Duhului Sfînt" şi „arvuna Duhului, în inimile noastre"[2]. Este un duh profetic care anticipează plenitudinea identificării şi unirii noastre cu Dumnezeu: unire neîncheiată încă dar începută, şi noi presimţim bucuria pe care o naşte împlinirea ei.

Din punctul de vedere al moralei formale, conştientizarea (în cadrul sentimentului religios) idealului suprem ca existenţă reală şi a neconcordanţei noastre cu el ne *obligă* la o perfecţiune reală. Ceea ce ne trezeşte un sentiment de veneraţie îşi afirmă, tocmai prin aceasta, *dreptul* la devotamentul nostru şi, în cazul în care ne dăm seama de superioritatea reală şi necondiţionată a dumnezeirii faţă de noi, devotamentul nostru *trebuie* să fie real şi nelimitat, instituindu-se într-o regulă de viaţă necondiţionată.

Sentimentul religios exprimat la modul imperativ (imperativul categoric) ne spune nu numai *doreşte-ţi perfecţiunea*, dar şi *fii per-*

---

[1] Acest substrat subiectiv al religiei este exprimat în limba germană mai bine decît în alte limbi prin cuvintele *Ehrfurcht, ehrfurchtsvolle Liebe* (veneraţie, iubire veneratoare). El poate fi numit chiar *amor ascendens* (iubire înălţătoare — lat.). Vezi finalul cărţii. (*N. a.*)

[2] 1 Tesaloniceni, 1, 6; 2 Corinteni, 1, 22. (*N. ed*).

fect. Ceea ce înseamnă nu numai să fii binevoitor, cinstit, cuviincios şi virtuos, ci şi sănătos, nemuritor şi ferit de disoluţie. Ba mai mult: să faci în aşa fel ca toţi apropiaţii tăi, deveniţi perfecţi pe plan moral, să fie totodată sănătoşi, nemuritori, la adăpost de descompunere trupească. Într-adevăr, perfecţiunea autentică a fiecărui om trebuie să-l îmbrăţişeze integral, să se extindă asupra întregii lui exigenţe din care fac parte şi celelalte fiinţe. Dacă în afară de perfecţionarea lor morală *nu dorim* să le facem şi sănătoase, nemuritoare şi rezistente la descompunere, înseamnă că nu ne e milă de ele, că nu sîntem perfecţi pe dinăuntru; dacă însă dorim acest lucru şi *nu putem* să-l facem, înseamnă că sîntem neputincioşi, altfel spus, perfecţiunea noastră lăuntrică este neîndestulătoare pentru a fi exteriorizată deci ea nu este decît o perfecţiune subiectivă, realizată pe jumătate sau — ceea ce este acelaşi lucru — este imperfecţiune. În ambele cazuri noi nu îndeplinim imperativul: fiţi perfecţi.

Dar ce înseamnă în fond acest imperativ? Este cu totul evident că printr-un singur act de voinţă, oricît de pură şi de puternică ar fi ea, nu numai că nu putem reînvia un mort, dar nici măcar, în ciuda pretenţiilor doctrinei „vindecării mentale" (*mental healing*) nu ne putem lecui, pe noi sau pe aproapele nostru, de durerea de dinţi sau de gută.

Este, aşadar, clar că nu actele singulare de voinţă constituie viza imperativului „fiţi perfecţi", ci *scopul vieţii.* Un simplu act de voinţă pură este necesar pentru *asumarea* acestui scop, dar nu este şi suficient pentru îndeplinirea lui. Este nevoie de acel *proces de perfecţionare* care duce inevitabil la perfecţiune, aşa încît imperativul „fiţi perfecţi" să însemne de fapt: *deveniţi perfecţi.*

V

Identică plenitudinii binelui sau unităţii binelui cu bunul, perfecţiunea se exprimă în trei moduri: 1) în Dumnezeu — ca realitate necondiţionată, eternă; 2) în conştiinţa umană — ca realitate potenţială — care cuprinde în sine plenitudinea absolută a existenţei sub formă de idee, şi în voinţa umană care şi-o propune ca ideal şi normă; în fine, 3) ca realizare reală a perfecţiunii sau ca proces istoric de *perfecţionare.*

De pe pozițiile *moralismului* abstract[1] se pune, în acest context, o întrebare: de ce este nevoie de cel de al treilea mod de exprimare a perfecțiunii, realizabile efectiv; de ce este nevoie de *opera* istorică avînd obiectivele ei politice și culturale? De ce să ne mai facem griji, de vreme ce dispunem de lumina adevărului și de voința pură?

Scopul operei istorice constă însă tocmai în *îndreptățirea* deplină a binelui, dat în conștiința noastră autentică și în voința noastră mai bună; întregul proces istoric creează condițiile reale în care binele poate deveni într-adevăr un patrimoniu universal și fără de care acest bine este irealizabil. Dezvoltarea istorică — inclusiv a lumii fizice — constituie în ansamblul ei o cale necesare spre perfecțiune. Mă îndoiesc că cineva ar încerca să demonstreze că o moluscă sau un burete sînt în stare să cunoască adevărul și să pună de acord, în mod liber, voința sa cu binele absolut. Era nevoie deci de cristalizarea în lume a formelor organice din ce în ce mai complexe și mai suple pînă la apariția acelei forme în care s-au putut manifesta conștiința și năzuința către perfecțiune. Dar această conștiință și năzuință nu reprezintă decît *promisiunea* perfecționării, și dacă omul dorește în mod conștient ceea ce nu posedă, reiese clar că voința și conștiința lui marchează doar *începutul* și în nici un caz *bilanțul* vieții și activității sale. Deși o cantitate infimă de protoplasmă vie a cărei apariție cerea, de asemenea, angajarea unui efort creator susținut conținea posibilitatea organismului uman, transformarea ei în realitate a necesitat un proces biologic îndelungat și extrem de complex. Dar așa cum nici un dram de substanță organică și nici un corp viu, insuficient de organizat, cum ar fi, de pildă, buretele, polipul, sau caracatița, nu pot prin ele însele da naștere omului, deși îl conțin potențial, tot astfel o mulțime dezorganizată de sălbatici sau chiar state barbare subdezvoltate nu pot da naștere împărăției Domnului, adică nu pot oferi imaginea perfectă a comuniunii umane și universale a vieții, cu toate că posibilitatea îndepărtată a unei asemenea comuniuni e conținută încă în sentimentele și gîndurile acestor sălbatici și barbari.

---

[1] Termenul „*moralism* abstract" a fost introdus în contextul polemicii cu concepția lui Lev Tolstoi. (*N. ed.*)

Aşa cum în natură pentru manifestarea reală a spiritului uman este necesară apariţia unui organism fizic dintre cele mai perfecţionate, tot astfel pentru adevărata apariţie a Sfîntului Duh în om sau a Împărăţiei Domnului este necesară o organizare socială superioară făurită tocmai pe parcursul istoriei universale. Aşa cum cel mai simplu element al procesului istoric — omul singular — este în mai mare măsură capabil de acţiune conştientă şi liberă decît cel mai simplu element al procesului biologic — celula organică —, tot astfel însăşi făurirea unui corpus comunitar universal are un caracter mai conştient şi mai volitiv în comparaţie cu procesele organice care au determinat apariţia fiinţei noastre fizice. E drept că în acest caz nu este vorba de o opoziţie absolută, deoarece, pe de o parte, germenii de conştiinţă şi de voinţă sînt inerenţi tuturor fiinţelor vii, chiar dacă nu au un rol decisiv în procesul general de perfecţionare a formelor organice iar, pe de altă parte, mersul şi rezultatul final al istoriei universe nu coincid cu activitatea conştientă şi finalizată a personalităţilor istorice. În tot cazul, la un anumit nivel de dezvoltare intelectuală şi morală a omului se pune cu necesitate problema privind modul în care trebuie să se raporteze la obiectivele istorice.

Spre deosebire de procesul cosmic, sensul procesului istoric rezidă în aceea că el se realizează prin activitatea tot mai susţinută a unor personalităţi. Şi nu este oare ciudat să se afirme tocmai în zilele noastre, cînd acest caracter al istoriei este destul de lămurit, că omul trebuie să renunţe la orice acţiune istorică şi că starea perfectă a umanităţii şi a universului întreg va fi atinsă *de la sine*? Acest „de la sine" nu desemnează aici, desigur, un joc al forţelor fizice oarbe care nicidecum nu intenţionează şi nici nu pot să creeze, prin ele însele, Împărăţia lui Dumnezeu: expresia „de la sine" ne trimite la lucrarea nemijlocită a lui Dumnezeu. Dar atunci cum se poate explica faptul că pînă acum Dumnezeu nu a acţionat în mod nemijlocit? Dacă pentru înfăptuirea vieţii perfecte sau a Împărăţiei Domnului era nevoie numai de Dumnezeu şi de sufletul omenesc care să perceapă (potenţial), Împărăţia lui Dumnezeu ar fi fost instaurată o dată cu apariţia primului om. De ce totuşi a fost nevoie de secole şi milenii întregi ale istoriei umane? Dar dacă acest proces era necesar datorită faptului că Împărăţia lui Dumnezeu putea să se reveleze tot atît de puţin în

mediul canibalilor ca şi în cel al animalelor sălbatice, dacă era necesar ca umanitatea dintr-o stare animalică şi haotică să ajungă la o anumită organizare şi unitate, atunci este clar ca lumina zilei că un atare proces nu s-a încheiat încă şi că acţiunea istorică era tot atît de imperioasă ieri pe cît este azi şi va fi mîine — pînă la crearea condiţiilor pentru realizarea deplină a Împărăţiei lui Dumnezeu.

VI

Procesul istoric este o trecere îndelungată şi anevoioasă de la *umanitatea-fiară* la *dumnezeu-umanitate*. Cine ar putea afirma în mod serios că a fost făcut deja ultimul pas, că umanitatea s-a debarasat de chipul şi asemănarea cu fiara, înlocuindu-le cu chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, că nu mai există nici un obiectiv istoric care să ceară acţiunea concertată a unor grupuri sociale şi că nu ne rămîne decît să recunoaştem acest fapt, să certificăm acest adevăr şi după aceea să stăm liniştiţi? Şi totuşi, în pofida caracterului aberant al unei asemenea viziuni exprimate tranşant şi simplu, ea predomină în propovăduirea larg răspîndită a dezagregării sociale şi a quietismului individual — propovăduire care se erijează în principiul moral necondiţionat[1].

Principiul moral necondiţionat nu poate fi o înşelătorie. Dar nu este oare o înşelătorie cînd un om îşi disimulează neputinţa de a transpune în viaţă idealul perfecţiunii universale, afirmînd *inutilitatea* unei asemenea transpuneri? Este o vădită înşelătorie. Şi iată adevărul pe care ni-l transmit conştiinţa morală şi raţiunea prin sentimentul religios:

Practic, eu, de unul singur, nu pot realiza ceea ce trebuie, nu pot face în genere mai nimic. Dar, slavă Domnului, nu sînt singur, iar singurătatea mea neputincioasă nu este decît o stare subiectivă care depinde numai de mine. În gîndurile şi actele mele volitive mă pot izola de restul lumii, dar această izolare nu este decît iluzorie. Dincolo de aceste gînduri false şi de această voinţă rea, nu există nimic izolat, totul este indisolubil legat din interior şi din exterior.

---

[1] Soloviov se referă la concepţia religioasă a lui L. Tolstoi şi a discipolilor săi. (*N. ed.*)

Nu sînt singur. Împreună cu mine există Dumnezeu atoatecuprinzător şi lumea, adică ceea ce este cuprins de Dumnezeu. Existenţa lor condiţionează şi interacţiunea pozitivă, căci din însuşi conceptul dumnezeirii rezultă că ceea ce stîrneşte în Dumnezeu o atitudine strict negativă sau ceea ce El în mod sigur nu voieşte nu are şanse de existenţă. Dar lumea există şi deci există în ea o acţiune pozitivă a dumnezeirii. Lumea nu poate constitui însă scopul acestei acţiuni din cauza imperfecţiunii ei. Neputînd fi un scop, lumea trebuie să devină un mijloc. Ea reprezintă un ansamblu de condiţii indispensabile pentru înfăptuirea împărăţiei scopurilor. Tot ceea ce în lume este sensibilizat la perfecţiune va intra cu drepturi depline în această împărăţie, restul va servi ca material şi instrument pentru făurirea ei. Orice fiinţă există numai graţie binecuvîntării lui Dumnezeu, dar El binecuvîntează în două feluri: binele ca instrument şi binele ca scop şi odihnă (*şabbat*). Fiecare pas în facerea lumii primeşte binecuvîntarea de sus, dar în Logosul lui Dumnezeu binecuvîntarea simplă se distinge de cea întărită: tot ceea ce a creat El în cele şase zile este apreciat ca un bine (*tob, kala*) şi numai crearea omului din ultima zi este considerată de El *binele foarte* (*tob meod, kala, lian*). Într-o altă sfîntă carte se spune, de asemenea, că Înţelepciunea lui Dumnezeu[1] s-a ocupat de toate creaturile, dar bucuria cea mare a avut-o de la fiii omului. Conştiinţa şi voinţa lor implică posibilitatea de a stabili o atitudine personală faţă de Dumnezeu şi deci de a deveni scopul Lui direct sau locuitor cu drepturi depline al împărăţiei scopurilor. Realizarea de către toţi a acestei posibilităţi este însăşi istoria universală. Omul care participă la ea cu propria sa experienţă şi prin interacţiune cu ceilalţi ajunge la perfecţiunea reală care, în calitate de comuniune deplină, conştientă şi liberă cu Dumnezeirea, este ceea ce doreşte în final Dumnezeu şi anume — un bine necondiţionat. Libertatea interioară, respectiv alegerea preferenţială, benevolă şi conştientă a binelui este în toate cazurile o condiţie fundamentală a acestei perfecţiuni sau a unui bine deplin (*tob meod*).

Dumnezeu îl preţuieşte pe om nu ca instrument pasiv al voinţei Sale — asemenea instrumente se găsesc la tot pasul şi în lumea fizică —, ci ca pe un aliat de bună voie şi un coparticipant la opera

[1] Pilda, 3, 19–20. (*N. ed.*)

Lui universală. Această coparticipare a omului este implicată în însuși scopul lucrării lui Dumnezeu în lume, căci dacă scopul ar fi fost gîndit fără activitatea omului, el ar fi fost atins de mult, deoarece Dumnezeu nu poate fi supus perfecțiunii, El întrupînd plenitudinea veșnică și constantă a tuturor bunurilor. În contrast cu ființa absolută care nu are cum fi concepută ca făcînd progrese pe calea binelui și a desăvîrșirii, omul este incapabil să obțină perfecțiunea dintr-odată, fără să parcurgă etapele ei succesive. Doar este vorba nu de un lucru pe care un om îl poate dărui altui om, ci de o stare interioară care se dobîndește numai prin experiență personală. Fără îndoială, omul primește de la Dumnezeu orice conținut pozitiv al vieții și mai ales perfecțiunea, dar pentru a fi apt s-o primească, pentru a deveni o formă sensibilă a conținutului dumnezeiesc (or, tocmai în aceasta constă desăvîrșirea omului) este necesar ca omul, prin intermediul experienței practice, să se debaraseze, purificîndu-se, de tot ceea ce este incompatibil cu starea lui perfectă. Pentru întreaga umanitate acest lucru este realizabil în procesul istoric prin care astfel se realizează voința lui Dumnezeu în lume.

O asemenea voință se arată și omului izolat, dar, evident, la lumina adevărului și nu a minciunii lui, iar adevărul omului constă în a fi împreună cu toții, renunțînd la izolarea sa de întregul comunitar.

VII

Datoria morală a religiei ne obligă să ne unim voința noastră cu voința lui Dumnezeu. Întrucît însă voința lui Dumnezeu este atotcuprinzătoare, noi, unindu-ne cu ea sau punîndu-ne efectiv de acord cu ea, obținem astfel o regulă necondiționată și generală de acțiune. Conceptul de Dumnezeu, dedus de rațiune din datele experienței religioase, este atît de clar și neechivoc încît oricînd putem ști, dacă dorim, ce vrea Dumnezeu de la noi. În primul rînd, El vrea ca noi să fim după chipul și asemănarea Lui. Noi trebuie să exteriorizăm înrudirea noastră lăuntrică cu dumnezeirea, să dăm dovadă de capacitatea și decizia de a ajunge în mod liber la perfecțiune. Sub formă de regulă, aceasta se poate formula în felul următor: *poartă-l în tine pe Dumnezeu.*

Cine are în el pe Dumnezeu se raportează la tot după gîndul Lui sau „prin prisma absolutului". Așadar *raportează-te la tot, așa cum o face Dumnezeu.*

Dar atitudinea lui Dumnezeu față de toate nu este una indiferentă. Dumnezeu se situează dincolo de contradicția dintre bine și rău, ceea ce nu înseamnă însă o indiferență. Obiectele neînsufleţite sînt indiferente în raport cu binele și răul, dar această atitudine inferioară nu poate fi atribuită dumnezeirii. Dacă, potrivit cuvîntului evanghelic, Dumnezeu face să răsară soarele peste cei răi și peste cei buni, tocmai lumina unică este aceea care face vizibilă diferența între diversele persoane și acțiuni, și dacă, după același cuvînt, Dumnezeu trimite ploaia peste cei drepți și peste cei nedrepți, apa unică, binecuvîntată de Dumnezeu, dă din semințele diferite și de pe solurile diferite roade diferite[1].

Nu se poate afirma nici că Dumnezeu favorizează răul, nici că îl neagă în mod necondiționat, pentru că, în primul caz răul s-ar fi identificat cu binele, iar în al doilea caz nu ar fi existat deloc — ceea ce nu este adevărat. Dumnezeu neagă răul ca fiind ceva finit sau existent și tocmai această negație îl face să piară, dar El acceptă răul ca o *condiție maximă a libertății*, adică o condiție a unui *bine mai mare*. Dumnezeu admite rău din două motive: negarea sau suprimarea lui directă ar însemna încălcarea libertății umane, respectiv prezența unui rău și mai mare, căci prin aceasta existența binelui desăvîrșit (liber asumat) în lume ar deveni *imposibilă*; datorită Înțelepciunii Sale, Dumnezeu are *posibilitatea* să extragă din rău un bun mai mare sau perfecțiunea absolută — fapt ce explică în fond existența răului[2]. Așadar răul este un instrument și ar fi nedrept să-l negăm în mod absolut. Față de el noi trebuie să adoptăm, de asemenea, o atitudine după pilda lui Dumnezeu, adică să rămînem, fără să manifestăm indiferență, mai presus de opoziția cu el și să-l acceptăm — cînd nu este pricinuit de noi — ca instrument al perfecționării, dată fiind convertirea lui posibilă într-un bine mai mare. În tot ceea ce există trebuie să recunoaștem *posibilitatea* (potențialul) binelui și să contribuim la transformarea ei în realitate. Posibilitatea nemijlocită a binelui perfect este prezentă la ființele raționale și libere dintre care facem parte și noi. Acordîndu-ne însemnătatea necondiționată datorită *conștiin-*

[1] Matei, 5, 45, (*N. ed.*)

[2] Aici sînt nevoit, evident, să mă limitez la o consideraţie generalogică. Soluționarea efectivă a problemei este posibilă numai pe baza cercetării metafizice privind esența dumnezeirii și originea răului în lume. (*N. a.*)

ței idealul absolut (chipul lui Dumnezeu) care ne este inerentă și datorită *năzuinței* către înfăptuirea lui deplină (asemănarea cu Dumnezeu), noi trebuie să le recunoaștem de drept aceeași însemnătate și tuturor celorlalți și să privim obligația de a ne perfecționa nu numai ca pe un scop al vieții personale, ci și ca pe o parte integrantă a operei istorice universale. Așadar putem da principiului moral necondiționat următoarea definiție exhaustivă:

În consens deplin și lăuntric cu Voința Supremă și recunoscînd importanța necondiționată sau valoarea tuturor celorlalți, întrucît și ei poartă în sine chipul și asemănarea Domnului, participă cît mai activ la cauza personală și generală a perfecționării întru revelația definitivă a Împărăției lui Dumnezeu în lume.

VIII

Din analiza care ne-a condus la principiul moral necondiționat reiese clar că în cadrul lui se îmbină și se realizează toate principiile morale pozitive. Totodată el oferă satisfacție deplină nevoii firești de fericire în sensul posibilei posesiuni a bunului suprem.

Obligîndu-l pe om să-și asume rolul de prieten și sprijinitor al lui Dumnezeu, principiul moral necondiționat nu anulează exigențele particulare ale moralității, ci, dimpotrivă, le afirmă și le conferă un spor de claritate și o maximă consacrare.

În raport cu baza religioasă a moralității, el se relevă, înainte de toate, ca nemijlocita ei dezvoltare și ca expresia ei definitivă. În acest sens, exigența supremă implică îndatoririle de ordin inferior. Așa cum un sugar nu poate deveni în fond prieten și sprijinitor al tatălui său, tot astfel un om nematurizat din punct de vedere spiritual se confruntă cu un obstacol interior care îl împiedică să intre cu Dumnezeu într-o relație de solidaritate nemijlocită și liber asumată. În ambele cazuri sînt necesare, de la început și în egală măsură, îndrumarea autoritară și educația. Prin aceasta se justifică existența instituțiilor religioase de tip exterior cum ar fi jertfele, ierarhiile etc. Independent de semnificația lor mistică profundă care le transformă într-un liant existent între cer și pămînt, ele au, incontestabil, o însemnătate pedagogică primordială pentru omenire. Nu a existat și nu era cu putință o vreme cînd oamenii ar fi fost egali între ei din punct de vedere spiritual. Folosindu-se de această inegalitate inevitabilă, Providența a desemnat totdeauna

pe cei mai buni şi aleşi drept dascăli spirituali ai mulţimii. Bineînţeles, este vorba de o inegalitate relativă — dascălii sălbaticilor erau semisălbatici — şi de aceea caracterul instituţiilor religioase înseşi se modifică, perfecţionîndu-se în concordanţă cu mersul general al istoriei. Dar atîta timp cît mersul istoric va continua, nu va exista om care să considere inutilă pentru el şi pentru ceilalţi orice mijlocire cu ajutorul instituţiilor religioase a legăturii lui cu lucrarea lui Dumnezeu care este deja înfăptuită în istorie. Şi chiar dacă s-ar găsi un asemenea om, el nu ar nega importanţa „exteriorităţii" religioase. De altfel, el nu ar fi perceput-o *numai sub acest aspect*, deoarece ar fi pătruns în plenitudinea sensului implicat în această exterioritate şi în legătura ei reală cu viitoarea lui realizare. Cel care a depăşit vîrsta de elev şi a atins culmile culturii nu are, evident, motive să mai frecventeze şcoala, dar este şi mai puţin îndreptăţit să-i nege importanţa şi să-i convingă pe elevi că toţi profesorii lor sînt nişte leneşi şi mincinoşi, iar ei sînt oameni perfecţi, că instituţiile de învăţămînt constituie rădăcina oricărui rău şi trebuie rase de pe suprafaţa pămîntului.

Adevăratul „prieten al lui Dumnezeu" înţelege şi preţuieşte toate manifestările divinităţii şi în lumea fizică — cu atît mai mult în istoria umană. Dacă el se situează pe o treaptă superioară a ierarhiei dumnezeu-umane, nu se va apuca, desigur, să năruie treptele mai de jos pe care stau fraţii lui şi care îl susţin pe el însuşi.

Sentimentul religios înălţat pînă la principiul necondiţionat şi atotcuprinzător al vieţii ridică la aceeaşi înălţime şi celelalte două sentimente morale cu îndatoririle ce derivă din ele: sentimentul de milă care determină atitudinea cuvenită faţă de semenii noştri şi sentimentul de ruşine pe care se bazează atitudinea noastră cuvenită faţă de natura materială inferioară.

IX

Mila pe care o încercăm faţă de semenul nostru capătă o altă semnificaţie atunci cînd îl privim pe acesta ca pe o fiinţă creată după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Recunoaştem aici demnitatea *necondiţionată* a acestei fiinţe, recunoaştem că ea reprezintă pentru Dumnezeu un scop şi deci pentru noi cu atît mai mult trebuie să reprezinte un scop; recunoaştem că Dumnezeu nu o foloseşte *numai* ca instrument în lucrarea Lui şi cu atît mai puţin avem noi dreptul s-o folosim în acest fel: *noi respectăm această*

ființă, pentru că Dumnezeu o respectă sau, mai exact, *trebuie să ținem cont de ea, pentru că așa procedează Dumnezeu.* Spontană în alte împrejurări, mila nu dispare nici la acest nivel superior; dimpotrivă, ea devine mai accentuată și mai profundă. La această ființă îmi stîrnesc mila nu numai suferințele ei, ci și cauzele acestora: regret faptul că viața ei este atît de departe de demnitatea esențială și de perfecțiunea posibilă. Crește și *îndatorirea* care derivă din sentimentul altruist: nu ne mai putem limita la abținerea de la fapte care i-ar aduce aproapelui prejudicii și nu ne mai mulțumim cu a-i întinde o mînă de ajutor la necaz, ci ne simțim obligați să contribuim la desăvîrșirea lui întru realizarea în el a chipului și asemănării lui Dumnezeu, drept pe care i-l recunoaștem și lui. Întrucît nici un om nu poate de unul singur să realizeze în el și nici în altcineva acea plenitudine infinită a perfecțiunii, năzuință care ne apropie de Dumnezeu, altruismul aflat pe o treaptă superioară a sentimentului religios ne obligă să participăm activ la procesul general istoric care creează condițiile pentru apariția Împărăției lui Dumnezeu inclusiv la acele structuri comunitare (mai ales de tip statal care le cuprind pe toate celelalte), prin intermediul cărora acest proces se înfăptuiește după voința Providenței. Nu oricine are vocația carierei politice sau a funcționarului de stat în sens restrîns, dar fiecare este obligat să servească, la locul lui, scopul — bunăstarea generală — în slujba căruia trebuie să fie și Statul însuși.

După cum în domeniul religios principiul necondiționat ne inculcă o atitudine pozitivă față de instituțiile și datinile bisericești în calitatea lor de mijloace educative care ajută omenirea să-și atingă scopul perfecțiunii superioare, tot astfel în sfera relațiilor umane, direcționate de milă și altruism, același principiu moral necondiționat ne impune să slujim activ acele organisme comunitare (de genul statului) prin care Providența protejează omenirea de dezagregare materială, îi asigură unitatea și face posibilă desăvîrșirea ei reală. Știm bine că numai cu sprijinul pe care-l oferă omenirii formele istorice ale religiei putem ajunge cu adevărat la acea comuniune liberă și perfectă cu Dumnezeirea, ale cărei chezășie și putință sînt cuprinse în sentimentul nostru religios. Știm la fel de bine că fără forța socială, concertată și organizată pe care o reprezintă statul nu putem oferi tuturor semenilor acel ajutor efectiv la care ne îndeamnă insistent atît simplul senti-

ment moral de milă față de necazurile lor, cît și principiul religios suprem de respectare a demnității lor necondiționate care cere să fie realizată.

În ambele cazuri, corelînd supunerea noastră în fața formelor bisericești și statale ale vieții sociale cu principiul necondiționat al moralei, recunoaștem caracterul *condiționat* al unei asemenea supuneri tocmai pentru că ea este determinată și dependentă de acest sens suprem al vieții. Instituțiile menite să slujească Binele pot să se abată, într-o măsură mai mare sau mai mică, de la menirea lor, ba chiar s-o abandoneze; în acest caz, omul fidel Binelui nu trebuie să renunțe la aceste instituții din cauza abuzurilor comise — ceea ce ar fi nedrept — și nici să se lase subjugat orbește de ele și în bine și în rău — ceea ce ar fi reprobabil și nedemn: datoria lui va consta în a-și da silința să le îndrepte și să le repună pe făgașul lor normal. Dacă știm de ce și pentru ce trebuie să ne supunem unei anumite instituții, ne dăm seama, implicit, atît de modalitatea cît și de măsura supunerii noastre: ea nu va fi niciodată nelimitată, necontrolată și înrobitoare; niciodată nu ne vom transforma în uneltele docile și inconștiente ale forțelor exterioare și niciodată nu vom substitui dumnezeirii biserica, iar omenirii statul. Nu vom confunda formele și uneltele contingente ale cauzei providențiale în istorie cu esența și scopul acestei cauze. Prin subordonarea neputinței personale forțelor istorice, noi ne raportăm la ele, în conștiința noastră superioară, după pilda lui Dumnezeu, le folosim ca instrumente și condiții ale binelui desăvîrșit, și, prin aceasta, nu numai că nu renunțăm la demnitatea noastră umană, ci, dimpotrivă, o afirmăm și o transpunem în viață în dimensiunea ei necondiționată.

Dacă, folosindu-mă de forța și mișcarea brațelor mele pentru a salva pe cineva de la înec sau pentru a oferi hrană unui flămînd, nu diminuez, ci, din contra, sporesc demnitatea mea morală, atunci de ce folosirea forțelor materiale și spirituale ale statului în numele binelui pentru popoare întregi sau pentru umanitate în ansamblul ei ar duce la diminuarea și nu la sporirea moralității noastre? Un astfel de dispreț total față de forța materială aduce a dualism, ceea ce contravine deopotrivă rațiunii și moralității. Este rușinos să te supui forțelor elementare, dar ar fi injust și nociv să negi dreptul lor la existență. În orice caz, principiul *necondiționat* al moralității se extinde și asupra materiei.

X

Sentimentul ruşinii este singurul care atestă autonomia fiinţei noastre şi îi protejează integritatea împotriva imixtiunii destructive a forţelor străine ei. Pe treptele inferioare ale dezvoltării dominate de senzualitate, neprihănirea trupească are o importanţă deosebită, sentimentul de pudoare fiind legat iniţial tocmai de această latură a vieţii. Pe măsura dezvoltării sentimentelor şi relaţiilor morale, înţelegerea de către om a demnităţii sale capătă multiple dimensiuni: de acum el se ruşinează nu numai de concesiile făcute naturii materiale inferioare, ci şi de orice atitudine *necuvenită* faţă de oameni şi zei. După cum am mai constatat, instinctul necontrolat al ruşinii se transformă în glasul limpede al *conştiinţei morale* care îl dojeneşte pe om nu numai pentru păcatele trupeşti, ci şi pentru orice neadevăr — pentru toate sentimentele şi faptele nedrepte şi neîndurătoare. Totodată se dezvoltă un sentiment aparte de frică a lui Dumnezeu care ne reţine de la orice conflict cu ceea ce reprezintă pentru noi sfinţenia lui Dumnezeu. O dată ce relaţia omului cu dumnezeirea atinge nivelul superior al conştiinţei absolute, sentimentul care protejează integritatea umană se situează şi el pe o nouă şi ultimă treaptă. Aici îşi află protecţia demnitatea absolută, şi nu relativă a omului — perfecţiunea lui ideală a cărei realizare reprezintă un imperativ. De pe această înălţime glasul dezaprobator al ruşinii, al conştiinţei morale şi al fricii de Dumnezeu devine în om conştiinţa nemijlocită şi pozitivă a îndumnezeirii sale cu conştiinţa prezenţei lui Dumnezeu în sufletul omului. Această conştiinţă nu-i mai reproşează omului acţiunile sale rele şi dăunătoare, ci faptul că simte şi acţionează ca o fiinţă imperfectă, în vreme ce datoria lui constă în a deveni un om desăvîrşit. În locul daimonului care îl reţinea pe Socrate de la fapte necuviincioase noi auzim glasul dumnezeiesc: „Fiţi, dar, voi desăvîrşiţi precum Tatăl vostru Cel Ceresc desăvîrşit este"[1].

Dar pentru ca desăvîrşirea să fie realizată pe deplin, ea trebuie să cuprindă şi sfera vieţii materiale. Prin prisma principiului necondiţionat, morala material-ascetică capătă şi ea o nouă semnificaţie. Nu ne mai abţinem, în acest caz, de la păcatele trupeşti

[1] Matei, 5, 48; (*N. ed.*)

numai din instinctul de autoconservare a spiritului şi nici pentru consolidarea puterilor noastre interioare, ci în vederea trupului nostru însuşi ca punct terminus al procesului dumnezeu uman, destinat a deveni templu al lui Dumnezeu.[1]

[1] Romani, 8, 9, 11; 1 Corinteni, 3, 16; 2 Timotei, 1, 14. (*N. ed.*)

Capitolul IX

Realitatea ordinii morale

I

Principiul moral necondiţionat, logic deductibil din sentimentul religios, nu reprezintă numai plenitudinea binelui (sau atitudinea cuvenită în totalitatea obiectelor şi manifestărilor ei) sub formă de idee sau de imperativ, dar mai şi descoperă în cuprinsul lui forţele reale care înfăptuiesc acest imperativ, instituie o ordine morală perfectă, respectiv Împărăţia lui Dumnezeu în care se împlineşte semnificaţia necondiţionată a oricărei fiinţe. Numai în virtutea acestui principiu suprem binele moral ne poate produce o satisfacţie deplină şi definitivă sau devine pentru noi un bun autentic şi sursa unei nemărginite stări de graţie.

Noi percepem realitatea lui Dumnezeu nu ca pe o divinitate nedeterminată — daimonion ti —, ci în propria Lui însuşire, aceea de a fi total desăvîrşit sau absolut. De asemenea, regăsim propriul nostru suflet în experienţa interioară nu ca pe ceva distinct de faptele materiale, ci ca pe o forţă pozitivă care luptă cu succes împotriva proceselor materiale. În experienţa ascezei fiziologice se află temeiuri nu numai pentru adevărul privitor la nemurirea sufletului (Kant nu a depăşit acest punct în postulatele sale), ci şi pentru învierea mult rîvnită a trupului, deoarece, după cum ştim deja din propria noastră experienţă preliminară şi din cea embrionară, materia învinsă de spirit nu se distruge, ci se eternizează ca imagine de natură spirituală şi ca instrument al actului spiritual.

Din experienţă nu putem şti ce este materia ca atare, ea constituind un obiect de cercetare metafizică. Dar atît experienţa individuală imediat trăită cît şi experienţa generală din domeniul ştiinţific şi istoric demonstrează indubitabil că, în ciuda incomensurabilităţii calitative a fenomenelor psihice şi fizice din punctul de vedere al cognoscibilităţii lor — căci fenomenele psihice le

cunoaştem nemijlocit prin simţul intern, iar cele fizice prin intermediul simţurilor externe — nu există o separaţie între existenţa reală a naturii spirituale şi cea a naturii materiale, ele fiind strîns legate şi aflîndu-se într-o continuă interacţiune. Tocmai datorită acestui fapt procesul desăvîrşirii universale în dimensiunea ei dumnezeu-umană se prezintă cu necesitate ca *dumnezeu-materială*.

Treptele principale şi concrete ale acestui proces, oglindite în experienţa noastră, poartă denumirea tradiţională şi semnificativă de *împărăţii* [1]. Semnificativă, pentru că ea se potriveşte doar treptei finale superioare care, de regulă, nu era luată în calcul. Mineralele, plantele, animalele şi omul cu dubla lui dimensiune, naturală şi spirituală, reprezintă formele tipice de existenţă din perspectiva procesului ascendent al desăvîrşirii universale. În funcţie de poziţia adoptată, numărul acestor forme sau trepte poate fi mărit sau, dimpotrivă, redus la patru, trei sau chiar două. Astfel, plantele şi animalele pot fi unite într-o singură lume, cea organică; întregul domeniu al existenţei fizice — organice şi anorganice — poate fi, la rîndu-i, cuprins într-o singură noţiune, aceea de natură — operaţie în urma căreia ar rămîne doar o triplă diviziune: Împărăţia lui Dumnezeu, regnul uman şi cel natural; în fine, se poate comprima totul în opoziţia dintre Împărăţia lui Dumnezeu şi lumea pămîntească.

Fără să contestăm cîtuşi de puţin posibilitatea unor diviziuni, trebuie să recunoaştem că cele cinci universuri menţionate reprezintă o *linie ascendentă* bine determinată şi caracteristică în care se înscrie exigenţa din punctul de vedere al sensului moral ce se realizează în procesul material al dumnezeirii.

Pietrele şi metalele se disting de orice altceva prin suficienţa lor excesivă şi prin conservatism: dacă totul ar depinde de ele, natura nu s-ar mai trezi din somnul ei letargic; în schimb, în absenţa lor dezvoltarea ei continuă nu ar avea un teren şi un sprijin solid. Încremenite în visările lor, plantele *se întorc* instinctiv spre lumină, căldură şi umiditate. Animalele *caută*, prin intermediul

[1] În limba rusă cuvîntul *jarstvo* (împărăţie) se poate echivala şi cu românescul *regn*. Astfel autorul cărţii înşiră într-o următoare frază cele patru regnuri (*jarstva*): mineral, vegetal, animal, uman, adăugîndu-le, ca al cincilea, Împărăţia lui Dumnezeu. (*N. t.*)

senzaţiilor şi al *mişcărilor* lor nestingherite, să satisfacă din plin nevoile simţurilor: saţietatea, satisfacţia sexuală şi bucuria de a trăi (jocurile şi cîntecele lor). Pe lîngă toate acestea, umanitatea în starea ei naturală aspiră în mod conştient şi cu ajutorul ştiinţelor, artelor şi instituţiilor sociale la *îmbunătăţirea* vieţii sale, reuşeşte s-o perfecţioneze în diferite privinţe şi, în fine, se ridică pînă la *ideea* perfecţionării necondiţionate. Umanitatea considerată în latura ei spirituală sau ca o creaţie a lui Dumnezeu nu doar *înţelege* cu mintea, dar şi *primeşte* cu inima şi fapta această desăvîrşire necondiţionată ca pe un *principiu real a ceea ce trebuie să fie în toate* şi se străduieşte să-l realizeze pînă la capăt, adică să-l transpună în viaţa întregului univers.

Evident, regnul anterior serveşte drept materie nemijlocită pentru cel ulterior. Substanţele anorganice alimentează viaţa plantelor, animalele trăiesc pe seama regnului vegetal, oamenii pe seama animalelor, iar Împărăţia lui Dumnezeu este alcătuită din oameni. Dacă vom privi orice organism din punctul de vedere al componenţei lui materiale, nu găsim nimic în afara elementelor substanţei anorganice, dar această substanţă *încetează* să fie *ca atare*, întrucît se inserează într-un *scenariu special* al vieţii organice care *se foloseşte* de însuşirile fizice şi chimice ale substanţei precum şi de legile ce o guvernează, dar nu derivă din ele. La fel, viaţa omului se compune în latura ei materială din procese ale vieţii animalice, dar acestea nu mai contează prin ele însele ca în lumea animalelor, ci servesc drept mijloacele şi instrumentele unor scopuri şi obiective noi care decurg din scenariul superior al vieţii raţionale umane. De regulă, animalul urmăreşte să-şi satisfacă pe deplin nevoia de hrană şi instinctul sexual; omului care se mulţumeşte doar cu atît i se zice pe drept „vită", nu numai pentru a-l certa, ci mai ales pentru a sugera că a coborît la o treaptă inferioară de existenţă. Aşa cum un organism viu este compus din substanţe chimice care încetează să existe ca atare, tot astfel umanitatea este compusă din animale care nu-şi mai păstrează identitatea de animale. La fel, Împărăţia Domnului este alcătuită din oameni care nu sînt *numai* oameni, din moment ce fac parte din scenariul nou, superior al unei existenţe în care obiectivele pur umane nu mai sînt decît mijloace şi instrumente în slujba unui alt scop final.

II

Piatra există, planta există şi trăieşte, animalul mai este în plus conştient de stările de fapt ale vieţii lui, omul pătrunde sensul vieţii prin intermediul ideilor, fiii lui Dumnezeu transpun în viaţă acest sens, instituie ordinea morală în mod definitiv.

Despre existenţa pietrei aflăm din senzaţiile pe care le produce ea asupra noastră. După cum s-a constatat mai demult, cel care neagă acest adevăr poate să se convingă uşor că greşeşte, lovindu-se cu capul de o piatră[1]. Piatra întruchipează în mod exemplar categoria existenţei în sine şi, spre deosebire de conceptul abstract hegelian de existenţă, nu manifestă nici o înclinaţie de a se transforma în opusul său[2]: piatra este ceea ce este şi a servit dintotdeauna drept simbol al existenţei imuabile. Piatra doar există, ea nu trăieşte şi nu moare; bucăţile desprinse din ea nu se deosebesc calitativ de întregul ei.[3] Planta nu numai există, ci şi trăieşte, şi acest lucru e dovedit clar prin moartea ei. Viaţa nu implică neapărat moartea, în timp ce

---

[1] După cum remarcă pe bună dreptate Kant, un asemenea argument nu este suficient pentru filozofia teoretică. În contextul preocupărilor noastre gnoseologice vom reveni asupra problemei privind existenţa lucrurilor, dar în cadrul filozofiei morale ne putem limita la argumentul vizat, deoarece el este pe *drept cuvînt* convingător. (*N. a.*)

[2] După cum se ştie, conform dialecticii lui Hegel existenţa pură se transformă în neantul pur. În replică la o critică savantă trebuie să evidenţiez faptul că, socotind piatra drept întruchipare exemplară şi simbol al unei existenţe imuabile, nu am identificat-o cu categoria de existenţă şi nu neg însuşirile fizice şi chimice ale oricărei pietre reale. De exemplu, porcul este îndeobşte considerat ca o întruchipare tipică şi un simbol a ceea ce din punct de vedere moral este calificat drept *porcos*, dar prin aceasta nu se neagă faptul că porcul real, pe lîngă determinarea de a fi porcos, mai are şi patru picioare, doi ochi, două urechi etc. (*N. a.*)

[3] Aici piatra este apreciată drept cel mai caracteristic şi concret model al corpurilor anorganice în genere. Un asemenea corp, luat în sine, nu are viaţă proprie şi reală, ceea ce totuşi nu lămureşte încă nici problema vieţii naturii în genere, nici problema caracterului însufleţit al unor entităţi naturale complexe, cum ar fi, de pildă, marea, rîurile, munţii, pădurile. Toate aceste probleme ţin de metafizică. De altfel, unele corpuri anorganice, de genul pietrelor, neavînd viaţă proprie, pot promova acţiunile vii localizate ale unor spirite. Din această categorie fac parte pietrele sfinte, aşa-zisele *beteli* sau *betili* (lăcaşurile Domnului), asociate cu apariţiile şi acţiunile îngerilor sau cu puterile lui Dumnezeu, care par să fi locuit în aceste pietre. (*N. a.*)

moartea presupune viaţa. Între copacul viu şi lemn, între o floare înflorită şi una ofilită există o deosebire esenţială şi bine determinată, fără echivalent în regnul mineral.

Aşa cum plantei nu i se poate tăgădui viaţa, tot astfel animalului nu i se poate tăgădui conştiinţa, cu excepţia cazurilor cînd se recurge la o terminologie arbitrară şi artificială care nu este obligatorie pentru nimeni. Conform semnificaţiei sale uzuale, cuvîntul conştiinţă desemnează o anumită îmbinare mentală corectă sau o corelare interioară a vieţii psihice, proprii unei fiinţe, cu mediul ei înconjurător. Evident, o asemenea corelare există şi la animale. Aşa cum viaţa regnului vegetal este concret atestată prin deosebirea dintre plantele vii şi cele moarte, tot astfel conştiinţa animalelor (cel puţin la cele superioare, reprezentative pentru întregul regn) este demonstrată în mod concret prin deosebirea dintre un animal adormit şi unul treaz, căci animalul treaz participă activ la viaţa din jurul său, în timp ce comunicarea ei directă cu psihicul unui animal adormit este întreruptă[1]. Animalul are nu numai senzaţii şi reprezentări, ci şi capacitatea de a le asocia în mod corect; deşi în viaţa lui predomină impresiile şi nevoile imediate, el reţine în memorie stările sale trecute şi le presimte pe cele viitoare — altfel nu ar fi posibile educarea şi dresarea animalelor. Nimeni nu s-ar încumeta să conteste memoria unui cîine sau a unui cal. Or, a ţine aminte şi a fi conştient este unul şi acelaşi lucru, iar tăgăduirea memoriei animalelor constituie la unii filozofi o aberaţie a minţii omeneşti.

Pentru înlăturarea acestei erori grosolane este de ajuns să invocăm un singur exemplu din anatomia comparată. Negarea conştiinţei la animale reduce viaţa acestora la impulsurile necontrolate ale instinctului. Dar cum s-ar putea atunci explica de pe această poziţie dezvoltarea treptată la animalele superioare a encefalului care dirijează activitatea lor psihică conştientă? Cum ar

[1] În timpul somnului canalele obişnuite de comunicare între psihicul unui animal şi mediul înconjurător dat sînt blocate. Prin aceasta nu se exclude însă nicidecum existenţa unui alt mediu şi a unor noi moduri de interacţiune psihică, nu se exclude adică existenţa unei alte zone de conştiinţă. În cazul acesta însă trecerea periodică a vieţii psihice dintr-o zonă a conştiinţei în alta ar demonstra şi mai *clar caracterul conştient al acestei vieţi în genere.* (*N. a.*)

putea să apară şi să se dezvolte acest organ, dacă animalele nu ar avea funcţiile respective? Se ştie că viaţa inconştientă, instinctuală nu are nevoie de encefal, ceea ce se evidenţiază prin faptul că acest fel de viaţă nu numai că este anterioară apariţiei lui, dar şi că ea îşi atinge dezvoltarea supremă tocmai la animalele lipsite de un asemenea organ. Preponderenţa la albine şi furnici a instinctelor sociale de rapacitate şi de construcţie nu este legată de encefalul pe care, strict vorbind, ele nu-l au, ci de sistemul nervos simpatic foarte dezvoltat.

Omul se deosebeşte de animale nu prin conştiinţa pe care o au şi ele, ci prin capacitatea raţiunii de a însuşi noţiuni şi idei cu caracter general. Despre conştiinţa animalelor aduc mărturie în mod direct mişcările coordonate, mimica şi limbajul diferitelor strigăte; dovada radicală a raţiunii omului stă în cuvîntul care exprimă nu numai stările date ale conştiinţei, ci şi sensul general. Pe bună dreptate, înţelepciunea străveche definea omul nu ca pe o fiinţă purtătoare de conştiinţă — ceea ce ar fi prea puţin — ci ca pe o fiinţă cuvîntătoare sau raţională.

Înrădăcinarea în însăşi natura raţiunii şi cuvîntului, capacitatea de însuşire a adevărului unitar şi atotunificator se manifestă sub multiple forme la diferite popoare, îndepărtate unul de altul, edificînd treptat pe temelia vieţii animalice regnul uman. Esenţa ultimă a acestui regn constă în imperativul ideal al ordinii morale desăvîrşite, adică în imperativul Împărăţiei lui Dumnezeu. Spiritul uman s-a apropiat de *ideea* Împărăţiei lui Dumnezeu şi de *idealul* Dumnezeu-omului pe două căi: pe calea harului profetic al evreilor şi pe cale gîndirii filozofice a grecilor[1]. Paralel cu acest dublu proces interior şi, firește, mai domol decît el, a avut loc procesul exterior al unificării cultural-istorice proprii celor mai importante popoare din Răsărit şi Apus, săvîrşit în cadrul Imperiului roman. În Grecia şi Roma umanitatea (naturală sau păgînă) şi-a atins limita, a ajuns adică la afirmarea semnificaţiei sale divine necondiţionate: la greci ea şi-a găsit expresia într-o formă frumoasă, sensibilă şi în ideea speculativă; la romani — în

[1] Cele două căi — biblică şi filozofică — s-au suprapus în gîndirea lui Filon — un evreu din Alexandria — care din acest punct de vedere este ultimul şi cel mai însemnat gînditor al lumii antice. (*N. a.*)

raţiune practică, în voinţă sau în putere. S-a născut ideea omului absolut sau a *omului-dumnezeu.* Prin esenţa sa, însă, această idee nu putea să rămînă abstractă sau pur speculativă, cerînd să fie *întruchipată.* Or, pentru om este la fel de imposibil să se prefacă în zeu precum este pentru animal să ajungă prin propriile sale puteri la demnitatea umană, să devină o fiinţă cuvîntătoare şi raţională. Rămînînd pe acelaşi plan de dezvoltare şi în cadrul aceluiaşi regn, natura animală a reuşit să evolueze doar pînă la maimuţă, iar cea umană a atins punctul culminant în persoana împăratului roman. Aşa cum maimuţa precede apariţia omului, împăratul divinizat precede apariţia dumnezu-omului.

III

În timp ce lumea păgînă îşi contemplă prăbuşirea spirituală în persoana falsului om-dumnezeu — a împăratului care încerca zadarnic să se dea drept divinitate, unele minţi filozofice şi suflete credincioase aşteptau întruparea Cuvîntului lui Dumnezeu sau venirea lui Mesia, Fiul Domnului şi Marele Adevăr. Omul-dumnezeu, fie şi în persoana unui stăpînitor al lumii, nu era decît o curată înşelăciune, în timp ce Dumnezeu-Omul se putea revela şi prin persoana unui rabin pribeag.

Existenţa istorică a lui Hristos şi realitatea caracterului Lui, aşa cum ni-L înfăţişează Evangheliile, nu pot suscita îndoieli serioase. Era imposibil şi nici nu exista cineva care să-L fi putut născoci; această figură, incontestabil istorică, reprezintă imaginea omului perfect dar a omului necuvîntător: m-am făcut zeu dar cuvîntător; sînt născut şi trimis de Dumnezeu, şi înaintea facerii lumii eram una cu El[1]. Raţiunea ne obligă să dăm crezare acestei mărturii, căci revelaţia istorică a lui Hristos este strîns legată de întreaga evoluţie a universului, iar o dată cu negarea acestei revelaţii s-ar pierde sensul şi finalitatea întregului edificiu al lumii.

Referitor la apariţia din sînul lumii anorganice a primelor forme vegetale care ulterior s-au dezvoltat într-o lume luxuriantă de arbori şi de flori, ar fi cu totul absurd să afirmăm că aceste forme s-au născut din nimic şi tot atît de absurdă, e drept mai voalată, ar fi fost presupoziţia după care ele s-ar fi ivit din combi-

[1] Ioan, 10, 22–38. (*N. ed.*)

naţii întîmplătoare de substanţe anorganice. Viaţa reprezintă un conţinut pozitiv nou şi are *ceva în plus* faţă de materia neînsufleţită. Or, a deriva ceea ce este mai mare din ceva mai mic înseamnă a afirma cu totul aberant că nimicul poate produce ceva. Chiar dacă *fenomenele* vieţii vegetale se alătură necontenit fenomenelor lumii anorganice, *manifestările* în cele două regnuri sînt esenţial diferite şi această diferenţă devine mai clară şi mai tranşantă pe măsura dezvoltării unui regn nou. O situaţie similară regăsim şi în relaţia dintre regnul vegetal şi cel animal: deşi ele par a se naşte din aceeaşi rădăcină, iar formele primare ale fiinţelor aparţinînd regnurilor respective sînt atît de asemănătoare încît în biologie s-a introdus un capitol întreg consacrat *zoofitelor*, sub identitatea lor fenomenală aparentă se ascunde o diferenţă tipologică esenţială şi primordială care, ulterior, se va manifesta în cele două planuri sau direcţii divergente ale existenţei — cel vegetal şi cel animal. Şi în acest caz, ceea ce este nou şi ascendent în tipul animal comparativ cu tipul vegetal nu poate fi redus, fără să comitem o greşeală evidentă, la ceea ce este „mai puţin", adică la trăsăturile lor comune, căci asta ar însemna să punem un semn de egalitate între „a + b" şi „a" sau între ceva şi nimic. În mod similar, în ciuda înrudirii şi a legăturii materiale (în plan fenomenal) între lumea omului şi regnul animal, particularitatea esenţială a celei dintîi — evident, manifestată mai pregnant la un Platon sau Goethe decît la un papuaş sau eschimos — aşadar care reprezintă un conţinut pozitiv nou, un *plus* de existenţă, nu poate deriva din tipul animal anterior. Un canibal, luat în sine, nu depăşeşte cu mult o maimuţă, dar aceasta se explică prin faptul că el nu reprezintă încă un tip uman pe deplin format — un neîntrerupt şir de generaţii, supuse *perfecţionării*, duce de la acest canibal la Platon şi Goethe, pe cînd o maimuţă, cîtă vreme rămîne ea însăşi, *nu evoluează* în mod esenţial. De strămoşii noştri semisălbatici sîntem legaţi prin memoria istorică sau prin unitatea conştiinţei comunitare ce lipseşte animalelor: ele nu posedă decît o conştiinţă individuală şi o legătură fiziologică genetică; aceasta se exprimă prin ereditate, dar rămîne neconştientizată. De aceea perfecţionarea speciilor animale (conform evoluţionismului), deşi se produce într-un fel cu concursul animalelor înseşi, rămîne pentru ele, prin rezultatele şi scopurile ei, un fapt exterior şi străin. În

schimb, perfecționarea umanității se datorează aceloraşi însuşiri ale raţiunii şi voinţei pe care le au şi sălbaticii, ce-i drept, într-o stare incipientă. Dar aşa cum aceste facultăţi superioare nu pot fi deduse din natura animală — căci anume graţie acestora se explică apariţia unei lumi distincte a omului — tot astfel facultăţile omului *divin* care nu are doar disponibilităţile perfecţionării, ci este deja *desăvîrşit* — e un Dumnezeu-om — nu pot fi deduse din însuşirile şi din stările omului natural. Deci, Împărăţia Domnului nu poate fi concepută ca simplu rezultat al dezvoltării neîntrerupte a lumii pur umane: *Dumnezeu-omul nu poate fi conceput ca omul-dumnezeu*, deşi în cadrul umanităţii în starea ei naturală au putut exista şi au existat semne de anticipare a vieţii supreme viitoare. Dar aşa cum crinul-de-mare pare la prima vedere un nufăr, deşi este, neîndoielnic, un animal, tot astfel purtătorii iniţiali ai Împărăţiei lui Dumnezeu nu se deosebeau *probabil* cu nimic de oamenii din lumea noastră, deşi întruchipau un principiu dinamic al noului mod de existenţă.

Din faptul că formele sau tipurile superioare de existenţă apar sau se dezvăluie în urma celor inferioare nu reiese că ele sînt produse ale acestora din urmă. Ordinea esenţei nu este aceeaşi cu ordinea fenomenului. Din punct de vedere metafizic, formele şi stările superioare, pozitive şi împlinite ale existenţei le preced pe cele inferioare, deşi apar şi se dezvăluie mai tîrziu. Prin aceasta nu se neagă evoluţia care este o realitate incontestabilă, dar a afirma că ea conduce la crearea formelor superioare exclusiv pe baza celor inferioare, adică din nimic, înseamnă a substitui un fapt real printr-o aberaţie logică. Evoluţia formelor inferioare de existenţă nu poate produce prin sine însăşi pe cele superioare, dar ea creează condiţiile materiale sau mediul corespunzător pentru manifestarea sau relevarea tipului superior. Astfel, fiecare apariţie a unui tip nou de existenţă constituie, într-un anumit sens, *o nouă creaţie*, dar de aşa manieră încît i s-ar potrivi cel mai puţin denumirea de creaţie *ex nihilo*, deoarece în primul rînd, baza materială pentru apariţia unui tip nou o constituie tipul vechi, iar în al doilea rînd, conţinutul pozitiv propriu noului tip nu apare din neant: existînd dintotdeauna, el se înscrie (la un anumit punct al procesului) într-o altă sferă de existenţă — într-o lume a fenomenelor. Condiţiile fenomenului îşi au originea în

evoluţia firească a naturii, iar ceea ce ni se arată nouă este de la Dumnezeu[1].

IV

Corelaţia tipurilor principale de existenţă (care constituie şi principalele trepte ale procesului universal) nu se reduce la acel moment negativ în virtutea căruia ele, avînd propria lor individualitate, nu sînt reductibile unul la altul: între aceste tipuri există o legătură directă care conferă întregului proces unitatea pozitivă. O atare unitate — a cărei esenţă imanentă nu o putem aborda aici — are o triplă deschidere: în primul rînd, prin aceea că fiecare tip nou reprezintă o *nouă condiţie* necesară pentru atingerea scopului suprem şi final — apariţia reală în lume a ordinii morale desăvîrşite, a Împărăţiei lui Dumnezeu sau „libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu"[2]. Pentru ca o fiinţă să fie capabilă de realizarea scopului său suprem sau de dezvăluirea propriei sale semnificaţii, ea trebuie mai întîi *să existe*, să fie *vie, conştientă, raţională* şi, în fine, deja *desăvîrşită*. Noţiunile negative de felul: non-existenţă, neînsufleţire, inconştienţă şi iraţionalitate sînt, din punct de vedere *logic*, incompatibile cu noţiunea de desăvîrşire. Tocmai prin realizarea concretă a fiecărui grad pozitiv de existenţă se formează regnurile universului, astfel încît tipurile inferioare se înscriu şi ele în ordinea morală jucînd rolul condiţiilor necesare pentru înfăptuirea ei. Dar conexiunea universală nu se reduce la această relaţie instrumentală, clar sesizabilă într-o experienţă: înseşi tipurile inferioare gravitează în jurul celor superioare, tind să le atingă, considerîndu-le drept ţinta şi limita lor, ceea ce, de asemenea, atestă caracterul teleologic al întregului proces (cea mai grăitoare manifestare a acestei tendinţe o constituie cazul menţionat al maimuţei antropoide). În sfîrşit, conexiunea pozitivă a regnurilor treptat instituite rezidă în aceea că fiecare tip înglobează sau implică (cu cît apare mai tîrziu, cu atît mai din plin) tipurile inferioare, astfel încît procesul universal se înfăţişează nu numai în dimensiunea dezvoltării şi

[1] Atitudinea iniţială a lui Dumnezeu faţă de natură se manifestă dincolo de limitele procesului universal şi constituie un obiect pur metafizic la care nu ne vom referi aici nici în treacăt. (*N. a.*)

[2] Romani, 8, 19–21. (*N. ed.*)

perfecţionării dar şi ca un proces de *concentrare a universului.* Plantele înglobează, sub raport fiziologic, mediul înconjurător (substanţe anorganice şi impactul fizic care le asigură hrană şi creştere); animalele, în afară de faptul că se hrănesc cu plante, înglobează pe plan psihic (în conştiinţa lor) un cerc mai larg de fenomene care intră în raport cu ele prin senzaţii; omul, în plus, cuprinde cu raţiunea sfere de existenţă mai îndepărtate şi neînregistrabile direct de senzaţiile lui: la un nivel superior de dezvoltare el poate să cuprindă totul într-o singură noţiune sau să înţeleagă sensul universal; în fine, Dumnezeu-omul sau Logosul este capabil nu numai de gîndire abstractă, dar şi de realizare practică a sensului universal sau a ordinii morale desăvîrşite, îmbrăţişînd şi corelînd totul prin puterea personală şi vie a iubirii. Sarcina supremă a omului ca atare (a omului pur) precum şi a sferei pur umane de existenţă constă în a *concentra universul într-o idee*, iar sarcina Dumnezeu-omului şi a Împărăţiei lui Dumnezeu constă în a concentra universul în *realitate.*

Aşa cum viaţa vegetală nu anulează lumea anorganică, ci o aşază la locul ei inferior subordonat, ceea ce se petrece şi pe treptele ulterioare ale procesului universal, tot astfel şi la capătul lui, Împărăţia lui Dumnezeu nu suprimă prin apariţia sa tipurile inferioare de existenţă, ci le aşază pe toate la locul cuvenit, dar nu în calitate de compartimente distincte ale existenţei, ci ca organe fizic-spirituale ale universului *concentrat*, indisolubil legate printr-o solidaritate interioară necondiţionată şi prin interacţiunea lor. Iată de ce Împărăţia lui Dumnezeu este identică cu realitatea ordinii morale necondiţionate sau — ceea ce este acelaşi lucru — cu învierea şi restaurarea generală (*apokatastasis ton panton*[1]).

V

Dumnezeu-omul care întemeiază Împărăţia lui Dumnezeu poate fi pe bună dreptate desemnat prin conceptul de ideal — dar nu în accepţiunea lui exclusiv abstractă drept ceva ireal, ci numai în sensul în care se poate spune că omul real reprezintă un ideal pentru animalul sau planta reală — un ideal pentru pămîntul din care a

[1] Mîntuirea generală (gr.) (*N. ed.*)

răsărit. Prin faptul că planta întruchipează o existenţă mai ideală (în sensul unei mai mari demnităţi ontologice), realitatea ei nu scade, ci, dimpotrivă, *sporeşte* ca plenitudine a vieţii în comparaţie cu un bulgăre de pămînt; acelaşi lucru se poate afirma în privinţa raportului dintre animal şi plantă, dintre omul natural şi animal şi dintre Dumnezeu-omul şi omul natural. În genere, elevării conţinutului ideal îi corespunde *direct proporţional* creşterea forţei reale: o plantă are capacităţi reale (de pildă, asimilarea adecvată a substanţei anorganice) de care un bulgăre de pămînt este cu desăvîrşire lipsit; omul este cu mult mai înzestrat decît o maimuţă, iar Hristos deţine o putere incomparabil mai mare decît un împărat roman.

Diferenţa între omul natural şi omul spiritual constă nu în aceea că primul ar fi cu totul lipsit de elementul spiritual superior, ci în faptul că acest element nu are propria lui putere de înfăptuire perfectă şi ca atare trebuie să fie îmbogăţit printr-un nou act creator sau printr-o acţiune care în teologie se numeşte *har* şi care conferă fiilor omului „putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu"[1]. În doctrina teologilor ortodocşi se susţine, de asemenea, că harul nu suprimă natura în general şi nici natura morală a omului în particular, ci o *transpune în fapt*. Natura morală a omului este o condiţie necesară şi o premisă a dumnezeu-omenirii. Aşa cum nu orice substanţă, ci doar anumite combinaţii chimice pot reacţiona la impactul forţei vitale şi intra în componenţa organismelor vegetale şi animale, tot astfel nu orice fiinţă vie, ci doar cele care au o natură morală sînt sensibilizate la acţiunea harului şi pot intra în Împărăţia lui Dumnezeu. De bună seamă, omul, prin însăşi esenţa sa, îşi dezvăluie elemente rudimentare ale vieţii spirituale prin sentimentele inerente ale ruşinii, milei şi evlaviei, respectiv prin regulile de viaţă derivate din ele şi garantate de conştiinţa morală sau de conştiinţa datoriei. Acest bine natural al omului este imperfect şi în mod logic nu poate fi altfel, căci în caz contrar, ar trebui să admitem că infinitul poate rezulta din adiţionarea unor unităţi finite, necondiţionatul din condiţionat şi, în cele din urmă, ceva anumit din nimic. Dacă însă natura umană nu conţine şi deci nu poate crea pe cont propriu un infinit real sau atinge plenitudinea desăvîrşirii, ea implică în schimb, datorită raţiunii sale inerente sau sensului universal, posibilitatea acestui infinit moral şi

[1] Ioan, 1, 12. (*N. ed.*)

năzuința întru realizarea lui, adică deschiderea către dumnezeire. Așa cum o ființă necuvîntătoare care înjește după rațiune nu este altceva decît un animal, iar o ființă cu rațiune încetează să fie un animal și devine om, urmînd să formeze un regn nou care nu rezultă din simpla evoluție liniară a formelor inferioare, tot astfel și această nouă ființă rațională, incapabilă să-și realizeze rațiunea pînă la capăt, o ființă imperfectă, aspirînd doar la desăvîrșire, rămîne un simplu om, în timp ce o ființă *complet* desăvîrșită depășește condiția omului și deschide irevocabil noua Împărăție a lui Dumnezeu în care se înfăptuiește Binele absolut și nu relativ, sau valoarea necondiționată a existenței cu neputință de a fi dedusă din ceva relativ (căci este vorba de o diferență calitativă și nu cantitativă, de grad).

Deosebirea între Dumnezeu-omul și simplul om constă nu în idealul construit pe plan mental, ci în idealul *înfăptuit*. Un fals idealism care consideră idealul ca fiind irealizabil și care nici nu are nevoie de realizarea lui este o simplă pălăvrăgeală nedemnă de critică. Dar aici se ivește o altă chestiune de care trebuie să ținem cont. Acceptînd în genere semnificația reală, și nu numai imaginară a Dumnezeu-omului sau a omului desăvîrșit, se poate nega faptul istoric al apariției lui în trecut. O asemenea negație nu are însă nici un temei rațional, ba mai mult, ea deposedează mersul general al istoriei universale de orice sens. Dacă personajul istoric, cunoscut din cărțile Noului Testament, nu era Dumnezeu-omul sau, în terminologia kantiană, un „ideal" realizat, atunci el nu ar fi putut fi decît un produs firesc al evoluției istorice; dar dacă este așa, atunci de ce această evoluție nu și-a continuat pe mai departe cursul său și de ce nu a produs ea alte persoane mai desăvîrșite? De ce după Iisus Hristos progresul se înregistrează în toate domeniile vieții exceptînd segmentul radical al puterii spirituale personale? Orice om care nu închide ochii dinadins trebuie să accepte că există o mare distanță între tipul nobil de înțelepciune naturală, scrutătoare, eternizată de Xenofon în memoriile sale și de Platon în dialogurile lui, și acea imagine luminoasă a spiritualității triumfătoare care s-a păstrat în Evanghelii și care l-a orbit pe Saul ca apoi să-l renască[1]. Doar pe Socrate îl despart de Hristos mai puțin de patru secole, și dacă în acest interval scurt evoluția

[1] Faptele, 9, 1–19.

istorică a putut spori atît de mult puterea spirituală a personalității umane, atunci cum se explică faptul că într-o perioadă mult mai îndelungată și printr-o mișcare istorică accelerată evoluția s-a dovedit neputincioasă nu numai în a mări corespunzător desăvîrșirea personală spirituală, dar nici cel puțin în a o menține la același nivel? De ce, de pildă, Spinoza și Kant care au trăit la șaisprezece și, respectiv, șaptesprezece secole după Hristos și care reprezintă tipuri foarte nobile de înțelepciune naturală pot fi comparați cu Socrate, dar nimănui nu-i trece prin cap să-i compare cu Hristos? Oare numai din cauză că au activat în domenii diferite? Dar nici în cazul celebrilor militanți pe tărîm religios, cum ar fi Mahomed, Savonarola, Luther, Calvin, Ignatio de Loyola[1], Fox[2], Swedenborg — exponenți puternici ai naturii umane —, nimeni nu ar îndrăzni, vorbind cinstit, să-i pună pe același plan cu Hristos. În fine, de ce personalitățile istorice care se apropie cel mai mult de idealul moral, cum a fost Sfîntul Francisc, își recunosc fără șovăire dependența față de Hristos ca față de o ființă supremă?

VI

Dacă L-am privi pe Hristos doar ca pe o treaptă relativă a desăvîrșirii morale, atunci ar fi cu totul inexplicabilă absența altor asemenea trepte pe parcursul celor aproape două milenii de dezvoltare spirituală a umanității. Dacă însă identificăm în El treapta necondiționat supremă, deși atinsă în mod natural, atunci, în primul rînd, El ar fi trebuit să apară la *sfîrșitul* și, în nici un caz, la mijlocul istoriei, iar în al doilea rînd, oricum El nu putea fi un simplu produs al evoluției istorice, deoarece diferența între perfecțiunea absolută și cea relativă nu este de ordin cantitativ, ci de natură calitativă și esențială; din punct de vedere logic este imposibil ca cea dintîi să fie dedusă din cea de a doua.

---

[1] Se știe că Auguste Comte în scrisorile redactate cu puțin înainte de a muri îl considera pe Ignatio de Loyola mai presus de Hristos. Dar tocmai această apreciere, alături de alte opinii similare și fapte corespunzătoare ale întemeietorului pozitivismului, obligă pe toți criticii nepărtinitori să recunoască faptul că acest gînditor care a suferit în tinerețe timp de doi ani de o boală psihică avea în ultimii ani ai vieții tulburări mentale. (*N. a.*)

[2] George Fox (1624–1691), întemeietorul sectei quakeri-lor din Anglia. (*N. t.*)

Raţiunea istoriei în mersul ei real ne obligă astfel să recunoaştem în Iisus Hristos nu ultimul cuvînt al regnului uman ci primul şi atoateunificatorul Cuvînt al Împărăţiei Domnului — nu om-dumnezeu ci Dumnezeu-om sau individualitate necondiţionată. Din acest unghi de vedere, se înţelege de ce a apărut El *la mijlocul* istoriei şi nu la sfîrşitul ei. Întrucît finalitatea procesului universal rezidă în revelaţia Împărăţiei lui Dumnezeu sau a ordinii morale perfecte, instituite de o nouă umanitate care *s-a născut spiritualiceşte din Dumnezeu-omul*, devine limpede că acestui eveniment universal trebuie să-i preceadă apariţia personificată a însuşi Dumnezeu-omului. Dacă prima jumătate a istoriei — aceea de dinaintea lui Hristos — a pregătit terenul sau condiţiile exterioare pentru naşterea Lui ca persoană, cea de a doua jumătate pregăteşte condiţiile exterioare pentru revelaţia Lui universală sau pentru apariţia Împărăţiei lui Dumnezeu. Rămîne şi aici în vigoare legea generală a ordinii universale (validată din punct de vedere logic), după care tipul superior de existenţă *nu se creează* pe baza procesului anterior care poate doar determina desfăşurarea fenomenală a celui dintîi. Împărăţia Domnului nu este *produsul* istoriei creştine, aşa cum nici Hristos nu a fost produsul istoriei evreilor şi a păgînilor: istoria a produs şi produce numai *condiţiile* necesare, naturale şi morale, pentru apariţia lui Dumnezeu-omului şi a dumnezeu-umanităţii.

VII

Prin cuvîntul şi viaţa sa eroică, începînd cu triumful asupra ispitelor răului *moral* şi culminînd cu învierea, cu alte cuvinte cu victoria asupra răului *fizic* — asupra legii morţii şi disoluţiei — adevăratul Dumnezeu-om a deschis oamenilor porţile Împărăţiei Domnului. Dar revelaţia nu se suprapune aici cuceririi acestei noi Împărăţii conform sensului şi legii ei. În realizarea semnificaţiei necondiţionate a fiecărui individ ordinea morală desăvîrşită porneşte de la libertatea morală a fiecăruia. Pentru un spirit finit însă, adevărata libertate se obţine numai prin experienţă: de opţiune liber asumată se bucură doar cel care a cunoscut deopotrivă obiectul opţiunii şi opusul lui. Chiar dacă Hristos a învins definitiv răul în adevărata inimă a universului, adică în Sine, biruinţa răului în lumea înconjurătoare, respectiv în întreaga comunitate umană, impunea

propria ei experienţă a răului, ceea ce a necesitat un nou proces de devoltare a lumii creştine botezate dar nu şi îmbrăcate în Hristos[1,2].

Temeiul real al ordinii morale desăvîrşite îl constituie *universalitatea* spiritului lui Hristos, capabil să cuprindă *totul* în sine şi să regenereze *totul*. După recunoaşterea lui Hristos, esenţialul pentru omenire constă deci în stabilirea *tuturor* relaţiilor ei în spiritul Lui, creîndu-i prin aceasta posibilitatea de a se întrupa în *toate*. Căci o asemenea întrupare nu poate fi un simplu eveniment de ordin fizic. Aşa cum pentru întruparea individuală a Cuvîntului Domnului era nevoie de consimţămîntul voinţei feminine personale — „fie Mie după cuvîntul Tău!"[3] — tot astfel pentru întruparea universală a Spiritului lui Hristos sau pentru revelaţia Împărăţiei Domnului este nevoie de consensul voinţei colective a umanităţii privind reunirea a tot ce există cu Dumnezeu. Or, în primul rînd, pentru ca acest consens să fie absolut conştient, trebuie să vedem în Hristos nu numai un *principiu necondiţionat al binelui*, ci şi *plenitudinea* acestuia, altfel spus, să identificăm atitudinea creştină (şi anticreştină) în toate laturile şi compartimentele vieţii umane; în al doilea rînd, pentru ca acest consens să fie liber asumat şi nu impus de o forţă supremă biruitoare, pentru ca el să fie cu adevărat un act moral sau o împlinire lăuntrică a adevărului, este nevoie, în ambele cazuri, de retragerea lui Hristos în lumea invizibilă şi de menţinerea înrîuririi Sale vizibile asupra istoriei. O astfel de înrîurire se va resimţi numai atunci cînd întreaga umanitate, şi nu numai anumite persoane, va fi capabilă de o alegere conştientă şi liberă între binele necondiţionat şi opusul lui. Aşadar cerinţa morală necondiţionată („Fiţi, dar, voi desăvîrşiţi precum Tatăl vostru cel Ceresc desăvîrşit este")[4] care priveşte pe fiecare om, dar împreună cu alţii (de aici *fiţi* şi nu *fii*), ne transferă — dacă este concepută şi recunoscută ca o cerinţă cu adevărat vitală — în mod inevitabil în condiţiile care determină existenţa curentă *istorică* a *societăţii* sau a omului comunitar.

---

[1] Un cititor cît de cît atent a observat că nu i-am dat nici cel mai neînsemnat prilej criticii serioase de a-mi atribui o identificare absurdă a Împărăţiei lui Dumnezeu cu creştinismul istoric sau cu vreo biserică existentă (care anume?). O asemenea identificare ca şi aceea a unui nemernic botezat cu un om al „spiritului" sau cu „fiul lui Dumnezeu" este exclusă din gîndul meu nu numai implicit, dar şi în mod expres. (*N. a.*)

[2] Galateni, 3, 27. (*N. ed.*)

[3] Luca, 1, 38. (*N. ed.*)

[4] Matei, 5, 48. (*N.ed.*)

Partea a treia

BINELE DE-A LUNGUL ISTORIEI UMANITĂŢII

Capitolul X

Personalitate şi societate

I

Se ştie că binele în sensul său deplin care include şi noţiunea de bun sau de satisfacţie se defineşte în cele din urmă prin ordinea morală reală ca expresie a relaţiei necondiţionate, cuvenite şi dorite, a fiecărui individ cu totalitatea şi a totalităţii cu fiecare individ. Este ceea ce se numeşte Împărăţia lui Dumnezeu şi nu încape îndoială că din punctul de vedere al moralei numai realizarea acestei împărăţii ca bine suprem, ca bun şi stare de graţie, constituie finalitatea vieţii şi activităţii, oricare ar fi ele. Reflecţia lucidă şi realistă asupra acestui subiect relevă cu aceeaşi claritate faptul că ordinea morală sau Împărăţia Domnului constituie o cauză pe cît de generală pe atît de personală, deoarece *fiecare* individ o doreşte pentru sine şi pentru toţi şi numai *toţi laolaltă* o pot obţine. Deci, personalitatea nu poate fi opusă societăţii şi nu se poate pune întrebarea care din ele reprezintă scopul sau care este doar mijlocul. O atare întrebare ar presupune existenţa persoanei singulare într-un univers izolat şi închis, pe cînd în realitate fiecare individ nu este altceva decît centrul unei mulţimi infinite de relaţii între el şi ceilalţi şi izolarea lui l-ar priva de conţinutul real al vieţii, l-ar transforma într-o pură posibilitate de existenţă. A crede că centrul existenţei unei persoane este realmente detaşat de sfera generală de existenţă prin care el se pune în legătură cu celelalte centre nu este decît o iluzie maladivă a conştiinţei de sine.

După cum se ştie, atunci cînd sub ochii unui cocoş se trage cu cretă o linie, el o percepe ca pe o barieră insurmontabilă. Evident, cocoşul nu-şi dă seama că efectul deprimant, de fatalitate al liniei de cretă, se datorează exclusiv faptului că el se lasă cu totul *copleşit* de această reprezentare surprinzătoare şi neobişnuită pen-

tru el și că deci *nu* se raportează la ea în mod *liber*. O asemenea eroare, destul de firească pentru cocoș, devine mai puțin firească pentru omul care gîndește rațional. Dar nici el nu înțelege adesea că limitele reale ale subiectivității lui capătă un caracter insurmontabil și opac numai datorită concentrării atenției sale asupra lor și că separarea fatală a „eului" său de restul lumii există doar în reprezentarea lui. Omul este și el victima autosugestionării care are, cu siguranță, anumite repere obiective, la fel de convenționale și ușor eliminabile însă ca și linia trasă de cretă.

Această autoînșelare în virtutea căreia un individ își consideră existența în totală izolare de restul lumii — izolare aparentă pe care o ia drept bază reală și chiar ca unic punct de pornire posibil pentru toate relațiile lui — o asemenea autoînșelare a subiectivismului abstract are un efect devastator nu numai în domeniul metafizicii (care se vede desființată din acest punct de vedere), ci și în sfera vieții morale și politice. Și cîte teorii confuze, cîte contradicții ireconciliabile și întrebări fatale nu apar din acest motiv! Or, toată această chestiune chipurile irezolvabilă și fatală ar dispărea de la sine dacă, fără să ne lăsăm copleșiți de nume sonore, am ține cont de faptul că astfel de teorii elaborate și întrebări iscate sînt la nivelul cocoșului hipnotizat.

II

Personalitatea umană și deci fiecare om singular constituie *posibilitatea de înfăptuire a realității nelimitate sau forma particulară a conținutului infinit*. Gîndirea omului are posibilitatea infinită de cunoaștere tot mai adecvată a sensului privind întregul universul iar voința lui cuprinde în sine o posibilitate similară de înfăptuire din ce în ce mai perfectă a acestui sens atoateunitar în contextul existențial dat. Infinitatea personalității umane este axioma filozofiei morale. Iată însă — intervine un subiectivism abstract, trage sub privirile unui gînditor distrat linia lui de cretă, și cea mai fertilă axiomă degenerează într-o aberație exasperantă Ca posibilitate infinită, personalitatea umană se detașează de orice condiție și rezultat al înfăptuirii ei ce țin de societate, ba chiar li se contrapune. Apare astfel o contradicție ireconciliabilă și o „întrebare fatală": care din cele două principii trebuie sacrificat? Pe de o parte, hipnotizatorii individualismului, promovînd ideea

autarhiei personalităţii singulare care determină prin ea însăşi toate relaţiile ei, văd în raporturile sociale şi în organizarea comunitară doar o limită exterioară şi un factor arbitrar de stînjenire care trebuie cu orice preţ înlăturate; pe de altă parte însă, apar hipnotizatorii colectivismului care confundă umanitatea cu masele sociale şi privesc individul ca pe un element neînsemnat şi tranzitoriu al societăţii, unul lipsit de propriile sale drepturi şi care poate fi ignorat în numele aşa-zisului interes general. Ce fel de societate este însă aceea care se compune din făpturi lipsite de drepturi, de personalitate şi de orice semnificaţie morală? Ar putea fi calificată această societate drept *umană*? În ce ar consta şi de unde s-ar ivi demnitatea, valoarea ei intrinsecă şi pe ce forţe s-ar sprijini ea? Este limpede că o asemenea himeră regretabilă este pe cît de irealizabilă pe atît de indezirabilă. Dar nu cumva tot cu o asemenea himeră avem de-a face şi în cazul idealului opus — cel al personalităţii autarhice? Dacă încercaţi să privaţi personalitatea umană *reală* de tot ceea ce, într-un fel sau altul, este determinat de relaţiile ei sociale şi de instituţiile comunitare, obţineţi o specie animală reprezentînd doar o pură posibilitate sau o formă de om vidă, adică ceva inexistent. Cei care au avut ocazia să coboare în infern sau să se înalţe în cer, ca Dante şi Swedenborg, nu au găsit nici acolo indivizi izolaţi, ci numai cercuri şi grupuri sociale.

Socialul nu constituie o condiţie exterioara a vieţii individuale, el se implică în însăşi definiţia individului care, în esenţa sa, reprezintă o forţă de cunoaştere raţională şi de acţiune morală, ambele fiind de neconceput în afara existenţei sociale. Sub raport *formal*, cunoaşterea raţională este condiţionată de *noţiuni generale* care exprimă unitatea sensului în mulţimea insesizabilă de fenomene; dar unitatea reală şi obiectivă a noţiunilor (sensul general) se descoperă într-o comunicare lingvistică fără de care activitatea raţională, amînată şi fără şanse de realizare, se atrofiază în mod firesc iar ulterior capacitatea însăşi de înţelegere dispare sau se transformă în pură posibilitate. Raţiune reală, limba nu putea fi făurită de o personalitate singulară şi deci aceasta din urmă nu ar fi devenit o fiinţă cuvîntătoare, adică om. Sub raport *material*, cunoaşterea adevărului se bazează pe *experienţa* moştenită, comunitară şi cumulativă. Chiar dacă ar fi existat experienţa fiinţei singulare absolut izolate, ea ar fi fost, evident, cu totul insuficientă pentru cunoaşterea adevărului. În ceea ce priveşte definiţia *morală* a

personalității, deși însăși ideea de bine sau de evaluare morală nu derivă exclusiv, cum cred mulți oameni, din relațiile sociale, este totuși prea evident că *realizarea* acestei idei sau dezvoltarea reală a moralei umane este posibilă pentru individ numai pe baza interacțiunii într-un mediu social. Sub acest raport esențial, societatea nu este altceva decît conținutul personalității realizabil în plan obiectiv.

În realitate, cele două principii sau „isme" abstracte nu se exclud și nu se află într-o contradicție ireconciliabilă: ele se prezintă ca doi termeni corelativi care se presupun reciproc cu necesitate logică și istorică. Prin semnificația sa esențială, societatea nu reprezintă pentru individ o limită exterioară, ci împlinirea lui interioară, iar în raport cu mulțimea persoanelor singulare ea nu reprezintă suma lor aritmetică sau un agregat mecanic, ci integritatea indivizibilă a vieții comune, parțial înfăptuită în trecut și consecventă prin *tradiția* socială existentă, parțial aflîndu-se în curs de înfăptuire prin *instituțiile* sociale, în fine, cea care va să vină, perfectă, prefigurîndu-se în conștiința evoluată a *idealului* social.

Acestor trei momente de bază ale vieții individual-sociale — religios, politic și profetic — le corespund pe întregul parcurs al dezvoltării istorice trei principale trepte concrete, consecutive ale conștiinței umane și ale modului de viață 1) *ginta* care aparține trecutului, dar se conservă într-o formă modificată în cadrul familiei; 2) *statul național*, predominant în prezent și 3) comunicarea existențială *universală* ca ideal al viitorului.

Conținutul esențial al societății pe toate treptele menționate îl constituie *împlinirea* morală sau *realizarea* personalității umane într-un cerc de existență dat, variabil doar ca mărime: pe prima treaptă acest cerc se limitează pentru fiecare la tribul lui; pe cea de a doua, la patria lui, și doar pe cea de a treia treaptă personalitatea umană ajunsă deja la conștiința clară a infinitului său lăuntric se străduiește să-l realizeze în mod corespunzător într-o societate *desăvîrșită*, în condițiile în care sînt înlăturate orice fel de limite privind nu numai conținutul, ci și amploarea interacțiunilor existențiale.

III

Ca personalitate, fiecare om în parte are posibilitatea de a se perfecționa sau de a realiza infinitul pozitiv, posibilitate ce rezidă în capacitatea de a înțelege totul cu rațiunea și de a cuprinde totul cu inima sau de a fi o parte integrantă dinamică a întregului uni-

tar. Acest dublu infinit — putere de reprezentare şi putere de aspiraţie şi de acţiune, numită în Biblie (potrivit tălmăcirii părinţilor bisericii) chipul şi asemănarea lui Dumnezeu — este inerent fiecărui individ şi în aceasta constă, propriu-zis, semnificaţia necondiţionată, demnitatea şi valoarea personalităţii umane ca şi temeiul drepturilor ei inalienabile[1]. Evident, înfăptuirea unui asemenea infinit sau realizarea desăvîrşirii cere un efort comun, o conlucrare din partea tuturor şi nu poate fi atribuită individului izolat. De altfel, o persoană singulară care persistă în singurătatea şi limitarea ei se lipseşte în toate privinţele de plenitudinea reală şi ratează astfel şansa perfecţionării şi infinităţii. Pentru o persoană ar fi imposibil, chiar din punct de vedere fizic, să se menţină în izolare. Întregul cuprins al vieţii comunitare se răfrînge, într-un fel sau altul, asupra persoanelor singulare care îl asimilează şi numai în şi prin ele acest cuprins devine definitiv realizat. Şi invers: tot conţinutul *real* al vieţii personale se datorează mediului social şi se află în funcţie de starea lui dată. În acest sens, se poate afirma că *societatea constituie o personalitate amplificată şi întregită iar personalitatea reprezintă o societate în forma sa condensată.*

Sarcina care stă în faţa universului nu constă în făurirea solidarităţii între toţi şi fiecare — ea este în firea lucrurilor — ci în deplina ei conştientizare urmată de însuşirea ei spirituală de către toţi, în transformarea ei dintr-o sarcină metafizică şi fizică în sarcină moral-metafizică şi moral-fizică. Ca atare viaţa omului, deopotrivă în regiunile ei inferioare şi superioare, se şi prezintă ca o participare involuntară a omului la existenţa în continuă dezvoltare a umanităţii şi a universului întreg; *demnitatea* acestei vieţi şi sensul întregului univers reclamă doar ca această participare involuntară să devină voluntară, tot mai conştientă şi liberă deci cu adevărat *personală*; fiecare trebuie să înţeleagă şi să îndepli-

[1] O atare semnificaţie a chipului şi asemănării lui Dumnezeu coincide, în fond, prin legătura lăuntrică şi prin distincţia relativă a celor doi termeni, cu semnificaţia menţionată în partea a doua. Într-adevăr, este clar că puterea infinită de reprezentare şi de înţelegere atotcuprinzătoare o poate oferi numai *imaginea* („schema") desăvîrşirii, în timp ce năzuinţa permanentă către realizarea *în fapt* a desăvîrşirii marchează un început al *asemănării* noastre cu Dumnezeu cel viu care este desăvîrşit nu numai în idee dar şi în realitatea la care noi aspirăm. (*N. a.*)

nească într-o tot mai mare măsură *cauza generală* ca pe *propria sa cauză*. Numai astfel se realizează, evident, semnificația nemărginită a personalității, transformîndu-se din posibilitate în realitate.

Dar chiar această trecere — un fel de spiritualizare sau eticizare a solidarității naturale — constituie, de asemenea, o parte integrantă a cauzei generale a cărei îndeplinire reușită depinde nu numai de condițiile personale, ci și de mersul general al istoriei universale sau de starea de fapt a mediului social la un anumit moment istoric dat. Prin urmare, perfecțiunea personală a fiecărui om este inseparabilă de desăvîrșirea generală iar moralitatea individului — inseparabilă de moralitatea generală.

IV

Moralitatea efectivă reprezintă interacțiunea necesară între o persoană singulară și mediul ei (în sensul larg al termenului care cuprinde toate sferele — inferioare și superioare — cu care omul se află în raporturi practice). Fără îndoială, demnitatea reală personală a fiecărui om se exprimă și se materializează în relațiile lui cu mediul înconjurător. În cadrul *vieții individuale și sociale* se realizează treptat acele posibilități infinite care își au sediul în însăși natura fiecărui om. Experiența istorică îl găsește pe om deja format de un anumit mediu social, întreaga istorie nefiind altceva decît înălțarea și amplificarea acestei vieți bidimensionale — individuală și socială. Evident, cele trei trepte sau formațiuni menționate de mine — gentilică, statal-națională și universală — sînt legate printr-o mulțime de verigi intermediare; dincolo de această conexiune, forma superioară nu înlocuiește și nu o suprimă întrutotul pe cea inferioară, ci, înglobînd-o în sfera sa, o modifică și o transformă dintr-un întreg de sine stătător într-o componentă subordonată. Astfel, o dată cu apariția statului, formațiunea gentilică devine o componentă subordonată și distinctă a acestuia sub forma familiei în care legătura de sînge nu se suprimă, ci din punct de vedere moral mai degrabă se adîncește iar modificarea intervenită vizează doar semnificația sociologică și juridică, formațiunea gentilică nemaiavînd de acum înainte o putere autonomă și nici propria ei jurisdicție.

În timpul trecerii de la formele inferioare la cele superioare ale vieții comunitare, personalitatea umană, în virtutea potențialului

său de înţelegere şi de năzuinţă spre mai bine, se afirmă prin reprezentanţii ei aleşi ca un principiu de dezvoltare şi de progres (elementul dinamic al istoriei), în timp ce mediul social dat, ca realitate deja constituită în sfera sa şi pe treapta sa şi ca obiectivare definitiv realizată a conţinutului moral, reprezintă, în mod firesc, o latură conservatoare (elementul static al istoriei). Cînd unii indivizi mai dotaţi şi mai evoluaţi încep să simtă că mediul lor social *nu* acţionează în favoarea realizării şi împlinirii vieţii lor, ci constituie o limită exterioară şi un obstacol în calea aspiraţiilor lor morale pozitive, ei devin exponenţii conştiinţei sociale superioare care tinde să se materializeze în forme şi alcătuiri de viaţă corespunzătoare.

Orice mediu social reprezintă o manifestare obiectivă sau întruchipare a moralităţii (a relaţiilor cuvenite) pe o anumită treaptă a dezvoltării umane. Dar în virtutea aspiraţiei sale la binele necondiţionat, personalitatea morală depăşeşte forma limitată existentă de întruchipare a conţinutului moral în societate şi adoptă o atitudine negativă — nu însă faţă de el ca atare, ci numai faţă de stadiul inferior al întruchipării sale. Evident, această confruntare nu dobîndeşte forma unei contradicţii fundamentale între principiul personal şi cel social luate în sine, ci exclusiv între stadiul anterior şi cel ulterior al dezvoltării personale şi sociale.

V

Prima manifestare a semnificaţiei morale şi a demnităţii omului a avut loc în cadrul *vieţii gentilice*[1]. Aici găsim germeni ai întruchipării sau structurării moralităţii în ansamblu: cea religioasă, altruistă şi ascetică. Altfel spus, ginta reprezintă realizarea demnităţii umane individuale în cercul de bază, cel mai restrîns al societăţii. Prima condiţie a demnităţii autentice a omului — sentimentul de evlavie în faţa forţelor supramateriale care îi sînt superioare şi care îi călăuzesc viaţa — o constituie veneraţia strămoşilor sau a şefilor de trib decedaţi; a doua condiţie a dem-

[1] Cuvîntul „gintă" îl folosesc în sensul larg de grup de oameni care conviețuiesc într-un cerc închis, unitar şi sînt legaţi prin rudenie de sînge şi prin alianţă, indiferent de forma principală de manifestare a acestei legături de tip „pereche", de tip matriahal sau patriarhal. (*N. a.*)

nității personale — recunoașterea acesteia din partea celuilalt — o constituie solidaritatea relațiilor între membii tribului realizată prin dragoste și prin conciliere; în fine, cea de a treia condiție (iar din alt punct de vedere — prima) a demnității umane — eliberarea de sub dominația pornirilor trupești — se asigură, în acest caz, prin limitarea obligatorie și prin reglementarea relațiilor sexuale în diferite forme de căsătorie precum și prin anumite norme restrictive de conviețuire gentilică, impunînd acea *ruşinare* despre care vorbește un vechi cronicar.

Așadar în acest prim cerc al vieții umane demnitatea morală a individului se realizează sub toate raporturile și prin societate. Prin ce s-ar putea manifesta în acest caz și de unde s-ar ivi contradicția de principiu și conflictul între individ și societate? Relațiile lor sînt directe și lipsite de asperități. Legea socială nu este străină omului, nu este impusă din afară și împotriva firii lui: ea nu face decît să confere o anumită formă obiectivă și constantă motivației interioare a moralității individuale. Astfel, sentimentul religios, propriu omului (sesizabil în forma lui rudimentară și la unele animale), îl îndeamnă la o atitudine reverențioasă față de cauzele și condițiile secrete ale existenței lui, iar cultul gentilic al strămoșilor nu face altceva decît să confere acestei atitudini o expresie concretă. La fel, sentimentul de milă nutrit de om îl predispune la o comportare dreaptă și umană față de părinți iar legea socială doar fixează acest altruism personal în forme determinate, oferindu-i mijloacele de realizare sigură (de pildă, apărarea membrilor neputincioși ai tribului împotriva agresiunii vreunui străin; apărarea de care nu este în stare omul singur este asigurată de întregul trib și de uniunea tribală); în fine, sentimentul rușinii, inerent personalității umane, se concretizează în comandamentele sociale cu caracter restrictiv. Cum se poate delimita în acest caz moralitatea personală de cea socială, dacă prima este principiul interior al celei de a doua, iar cea de a doua este realizarea obiectivă a celei dintîi? Din moment ce regulile de conviețuire — veneratia strămoșilor comuni, întrajutorarea rudelor, limitarea senzualității prin căsătorie — au un caracter și un izvor moral, reiese limpede că respectarea acestor reguli societale este în favoarea și nu în detrimentul personalității umane. Cu cît un membru al tribului se conformează practic sensului ordinii instituite în cadrul

tribului care reclamă evlavia faţă de cei invizibili, solidaritatea cu apropiaţii şi moderaţia în patimile trupeşti, cu atît devine el mai moral şi, în consecinţă, creşte în demnitatea personală şi semnificaţia lui intrinsecă: *înălţarea personalităţii umane înseamnă subordonarea ei faţă de societate.* Pe de altă parte, cu cît această subordonare este mai relaxată, respectiv cu cît un individ urmează de sine stătător impulsurile interioare ale naturii sale morale în consens cu exigenţele moralei sociale, cu atît este el mai apt să devină un reazem sigur şi trainic pentru societate; deci, *independenţa individului reprezintă temeiul forţei comunităţii.* Altfel spus, există un raport direct (şi nu în sens invers) între însemnătatea reală a individului şi puterea reală a societăţii.

Aşadar prin ce s-ar putea exprima practic în cadrul vieţii comunitare revolta unui individ împotriva societăţii şi ridicarea lui deasupra acesteia? Oare prin aceea că un fals militant pentru drepturile individului recurge la profanarea mormintelor strămoşilor săi, la jignirea tatălui său, la dezonorarea mamei sale, la uciderea fraţilor săi şi la căsătoria cu una din surorile sale? Este însă la fel de clar că asemenea fapte se situează şi mai jos de nivelul inferior de dezvoltare socială şi că realizarea în fapt a demnităţii individuale necondiţionate este imposibilă prin simpla renegare a orînduirii sociale date.

VI

Conţinutul moral al vieţii gentilice este etern, dar forma limitată a orînduirii gentilice se destramă în mod inevitabil în procesul istoric cu participarea activă a personalităţii umane. Desigur, amplificarea iniţială a vieţii elementare este determinată de procesul natural al procreaţiei. Chiar în cadrul aceleiaşi ginţi, pe lîngă membrii legaţi prin rudenia de gradul întîi, conviețuiesc şi rude îndepărtate iar îndatoririle morale se extind şi asupra lor. Mai tîrziu, aidoma diviziunii progresive a unei celule organice vii, are loc diviziunea celulei sociale: o gintă se desface în mai multe familii care îşi păstrează însă legătura de rudenie şi memoria originii lor comune; din mai multe ramuri înrudite se formează o nouă comunitate — cea tribală. Aşa, de pildă, tribul nord-american de piei roşii Seneka, studiat şi descris de cunoscutul sociolog

Morgan[1], era alcătuit din opt ginți de sine stătătoare care au rezultat, evident, din dezmembrarea uneia și aceleiași ginți, motiv pentru care menținеau o anumită legătură între ele. Fiecare gintă se întemeia pe rudenia de sînge, și căsătoriile din interiorul ginții erau interzise ca incestuoase. O asemenea gintă se bucura de o autonomie care era însă oarecum limitată de puterea comună a întregului trib, respectiv de sfatul tribal din care făceau parte reprezentanții celor opt ginți. Pe lîngă structura militară și politică, unitatea tribului se exprima prin comunitatea limbii și prin sărbătorile religioase comune. Între gintă și trib existau grupuri intermediare cărora Morgan le-a dat denumirea, devenită clasică, de *fratrie*. Astfel, tribul Seneka se împărțea în două fratrii cu un număr egal de ginți: prima fratrie includea ginții purtînd numele Lup, Urs, Broască țestoasă, Castor; cea de a doua fratrie, ginții numite Ren, Culic, Barză și Șoim. În interiorul fiecărei fratrii ginții se considerau *frați*, iar în raport cu ginții din cealaltă fratrie se considerau *veri*. Nu încape îndoială că ginta strămoșească din care provenea tribul Seneka s-a divizat inițial în două ginți noi iar fiecare din ele s-a împărțit ulterior în patru, succesiunea împărțirii întipărindu-se în memoria colectivă.

Nu există nici un motiv ca acțiunea de solidarizare socială a unui grup întreg de ginți să se oprească la nivelul tribului. Procesul de lărgire a orizontului moral, pe de o parte, și resimțirea avantajelor de pe urma acțiunii în comun, pe de altă parte, îndemna o serie de triburi să se unească, la început temporar, iar mai tîrziu pentru totdeauna. Astfel tribul Seneka, alături de multe alte triburi, face parte din uniunea tribală comună a Irokezilor. De regulă, asemenea alianțe au la bază un strămoș comun, dar această condiție nu este indispensabilă. În majoritatea cazurilor un număr de triburi care s-au îndepărtat demult de strămoșul lor comun și s-au dezvoltat de sine stătător, în afara oricărei legături între ele încheie în urma unor relații noi o alianță pe baza unui *tratat* în vederea apărării reciproce și a acțiunilor comune. În acest caz tratatul are o însemnătate mult mai mare decît rudenia de sînge care poate lipsi cu desăvîrșire.

---

[1] Morgan L. H. *League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois.* Rochester; New York, 1851. (*N. ed.*)

Uniunea triburilor, în speţă a acelora care au atins un anumit grad de organizare şi ocupă un anumit teritoriu, marchează trecerea la o formă statală şi constituie germenele naţiunii. Irokezii, ca şi majoritatea altor triburi de piei roşii care au rămas să locuiască în preeriile şi pădurile virgine din America de Nord, nu au depăşit acest stadiu incipient de stat şi de naţiune, dar alţi reprezentanţi ai aceleiaşi rase care au emigrat spre sud au trecut destul de repede de la alianţa de tip militar a triburilor la o orînduire statală stabilă. Aztecii din Mexic, incaşii din Peru au creat adevărate state naţionale, comparabile cu marile monarhii teocratice din Lumea Veche. Legătura internă esenţială dintre gintă — celulă primară de organizare socială — şi o structură politică de anvergură este clar exprimată prin cuvîntul *patrie* care aproape în toate limbile desemnează uniunea statal-naţională. Exprimînd o legătură de rudenie, termenul „patrie" (*Vaterland*) nu sugerează prin aceasta că uniunea statală ar fi o gintă ramificată — ceea ce contravine adevărului —, ci faptul că principiul moral al noii mari alianţe trebuie să fie, în esenţa lui, identic cu cel al alianţei mici pe care o reprezintă ginta. În realitate, statele au rezultat din războaie şi tratate, dar formarea lor are drept scop instituirea — în sfera largă a relaţiilor între popoare — a acelei solidarităţi sau convieţuiri paşnice a oamenilor care exista încă din timpurile străvechi în interiorul unei seminţii.

Procesul de formare a statelor şi repercusiunile lui asupra vieţii exterioare a oamenilor nu intră în cîmpul preocupărilor noastre: pe noi ne interesează exclusiv situaţia morală a individului în raport cu acest nou mediu social. Atîta timp cît pe temeiul gintii se supraetajau forme superioare doar în starea lor incipientă — triburi şi uniuni tribale —, situaţia individului rămînea aceeaşi sau suferea, să zicem, schimbări cantitative: conştiinţa lui morală era mai larg satisfăcută şi găsea o împlinire mai completă graţie extinderii sferei de interacţiune — atîta tot Strămoşul-zeu al unei ginţi era considerat frate cu aceiaşi zei ai altor ginţi, realizîndu-se astfel recunoaşterea reciprocă a zeilor; religiile unor ginţi distincte se unificau şi căpătau parţial (în timpul ceremoniilor tribale periodice) o semnificaţie comunitară, dar modul de venerare a zeilor rămînea neschimbat. La fel, în condiţiile de formare a triburilor şi a uniunilor lor, exprimarea solidarităţii umane — apărarea seme-

nilor şi obligaţia de a-i răzbuna în caz de ofensă — rămînea inviolabilă. O modificare substanţială s-a produs o dată cu apariţia patriei şi a statului. Deşi religia unei etnii s-a născut pe baza dezvoltării cultului strămoşilor, originea ei este uitată de poporul însuşi; justiţia imparţială a statului este şi ea total diferită de vendetă. Asistăm nu doar la expansiunea vechii orînduiri (gentilice), ci şi la crearea uneia noi. Şi tocmai în legătură cu apariţia acestei noi orînduiri statal-naţionale s-a putut produce şi s-a şi produs o confruntare morală de principiu între forţele sociale angajate în procesul dat — confruntare care la o privire superficială poate fi confundată cu una între individ şi societate luate ca entităţi în sine.

VII

Celula socială primordială nu este desfiinţată nici de trib sau de uniunea tribală, dar nici de organizarea statal-naţională (patrie): ele îi schimbă doar semnificaţia. Această schimbare se poate exprima într-o formulă succintă dar absolut exactă: *ordinea statală transformă ginta într-o familie*. Într-adevăr, viaţa de familie în sensul strict al termenului nu a existat înainte de formarea statului. Un simplu grup de oameni legaţi prin rudenie mai mult sau mai puţin îndepărtată care constituie forma de organizare socială din acele vremuri este esenţial diferit de familia adevărată. Particularitatea familiei constă în aceea că ea este o formă de viaţă privată opusă celei publice: „familia publică" constituie o contradicţie în termeni. Dar această deosebire între public şi privat putea să apară numai o dată cu formarea şi dezvoltarea statului care exprimă (cu precădere) tocmai latura publică a convieţuirii. Atîta timp cît funcţiile juridice şi politice ale vieţii sociale nu erau delimitate de cele ale vieţii de zi cu zi, iar justiţia şi represiunea, războiului şi pacea erau de competenţa unor grupuri organizate pe criteriul rudeniei de sînge, se înţelege că şi cele mai unite dintre ele nu aveau trăsăturile particulare ale familiei sau ale comunităţii cu caracter domestic; acest caracter nou li s-a imprimat numai o dată cu trecerea funcţiilor amintite în mîinile statului în calitatea lui de organism public distinct.

Dar o atare transformare a fostei ginţi — a uniunii politico-domestice — într-o familie cu caracter exclusiv domestic şi privat

putea fi interpretată într-un dublu sens: ca purificare şi înălţare a legăturii de rudenie şi ca diminuare a rolului ei în exterior[1]. Întrucît obligaţiile unei persoane faţă de ginta sa au constituit timp îndelungat unica expresie a moralităţii ei, oamenii cu o fire mai conservatoare şi mai pasivă ar fi putut considera drept imorală supunerea ginţii faţă de organismul superior — patria sau statul. Pentru conştiinţa individuală se pune problema alegerii, inexistentă în trecut, între a trece de partea organizării sociale mai restrînse şi mai familiare, sau de partea celei mult mai largi şi mai străine. Oricare ar fi fost alegerea, făcută de un individ sau altul, este în orice caz clar că problema nu vizează relaţia dintre el şi societate şi nici pe aceea dintre cele două tipuri de legături sociale — de rudenie şi de etnie: este vorba de opţiunea fie pentru oprirea dezvoltării vieţii umane la stadiul de organizare gentilică, fie pentru progresul acesteia prin intermediul orînduirii statului.

Dacă în climatul moral al uniunii tribale cu instituţiile ei personalitatea umană putea să-şi realizeze demnitatea lăuntrică mai bine decît într-o stare de izolare proprie sălbăticiei, experienţa istorică arată că dezvoltarea şi desăvîrşirea ulterioară a omului reclamă condiţii de viaţă mai complexe, create exclusiv de statele constituite. Să-l lăsăm pe poetul debutant, cu imaginaţia lui încă neexersată, să proslăvească viaţa semisălbatică a ţiganilor nomazi; valoarea incontestabilă a imaginaţiei lui constă în simplul fapt că fiul unei societăţi culte, Puşkin, a putut să creeze *Ţiganii* [2] lui, în timp ce ţiganii înşişi, cu toate avantajele lor aparente, nu şi-au creat un Puşkin al lor[3].

Tot ceea ce constituie hrană pentru spiritualitatea noastră, ceea ce conferă frumuseţe şi demnitate vieţii noastre în domeniul

---

[1] Această dublă interpretare poate fi explicitată printr-un exemplu asemănător luat dintr-o sferă de relaţii cu totul diferită. Chiar şi catolicii sinceri şi buni la suflet apreciază deposedarea papei de la Roma de puterea sa laică sau desfiinţarea statului religios în chip diferit şi chiar diametral opus: fie ca o condiţie prielnică *ridicării* autorităţii morale a papei, fie ca o regretabilă *minimalizare* a rolului său politic. (*N. a.*)

[2] Poemul *Ţiganii* — un adevărat imn al libertăţii — a fost scris de Puşkin în timpul exilului său în Moldova (1824). (*N. t.*)

[3] De altfel acelaşi poet a dedicat cu „evlavie" drama *Boris Godunov* „istoricului statului rus", Nicolai Mihailovici Karamzin. (*N. a.*)

religiei, științei și artei, s-a obținut grație conviețuirii consolidate, asigurate de orînduirea statală, și nu de gintă. De aceea oamenii care în timpul dominației orînduirii gentilice susțineau patria în curs de apariție sau pe care o anticipau punîndu-i bazele — acești oameni, așadar, erau purtătorii conștiinței avansate și ai moralității elevate, personale și comunitare, binefăcători ai omenirii și eroi ai istoriei. Nu întîmplător cetățile grecilor și ale altor neamuri îi venerau în semn de recunoștință ca pe eroii lor — eponimi.

Progresul societății nu comportă un caracter impersonal. Conflictul între o personalitate întreprinzătoare și mediul ei social nemijlocit a condus la întemeierea unei patrii mai extinse și mai impunătoare. Resimțind constrîngerile vieții gentilice, purtătorii conștiinței *supragentilice* sau, mai exact, ai aspirației semiconștiente la o moralitate și un civism mai cuprinzătoare renunțau la acest mod de viață, formau în jurul lor o *comunitate liberă*, întemeiau orașe și state. În mod arbitrar critica pseudoștiințifică s-a grăbit să transforme în mit pe fugara Didona care întemeiase Cartagina și pe frații izgoniți — fondatorii Romei[1]. Dar și epocile pe deplin istorice oferă destule exemple pentru a ne inculca o încredere legitimă în legendele străvechi. Fapta omenească ieșită din comun care sparge cadrele sociale existente pentru a face loc noilor edificii politice și culturale superioare, este de o importanță prea mare pentru a nu fi întîlnită la toate vîrstele umanității[2].

---

[1] Didona, întemeietoarea legendară a cetății Cartagina, fiica unui rege tyrian. Remus și Romulus sînt frații gemeni care apar în legenda întemeierii Romei. (*N. ed.*)

[2] Absurditatea pozițiilor pe care de regulă se situează critica istorică negativă scapă de oprobriul general numai datorită acelor „vremuri tenebroase" în care se ascund obiectele exercițiului său intelectual. Dacă am aplica demersurile și raționamentele ei preferate în cazul unui Mahomed sau Petru cel Mare, acești eroi istorici ar fi tot atît de minimalizați ca și Didona sau Romulus. Cel care a citit minunata carte a lui R. Whateley despre Napoleon (*Historical Doubts Relative to Napoleon Bonaparte* — *Îndoieli istorice asupra lui Napoleon Bonaparte*) trebuie să fie de acord cu faptul că semnificația solară a acestui erou de mitologie este relevată conform normelor riguroase ale școlii critice și cu o consecvență, claritate și plenitudine pe care nu le întîlnim în prea multe opere ale criticii negative, mai mult sau mai puțin cunoscute, scrise nu de dragul divertismentului, ci cu cele mai serioase intenții. (*N. a.*)

După cum demonstrează experienţa — deopotrivă cea istorică şi cea natural-istorică —, nu este posibil ca o formaţiune închegată să se destrame sau să suporte o transformare esenţială (de pildă, integrarea într-un întreg mai cuprinzător) fără un aport din partea unităţilor ei primare constitutive. Unitatea ultimă a societăţii este personalitatea umană şi ea a fost dintotdeauna principiul dinamic al progresului istoric, respectiv al trecerii de la forme simple şi limitate de viaţă la formaţiuni sociale mai ample şi mai consistente.

VIII

O formaţiune socială restrînsă (să zicem, o gintă) îşi exercită drepturile asupra individului, deoarece numai în şi prin această formaţiune el a putut demara realizarea demnităţii sale lăuntrice. Drepturile societăţii asupra individului nu au cum să fie *necondiţionate*, căci o formaţiune dată nu reprezintă prin ea însăşi decît una din treptele succesive ale progresului istoric, pe cînd o personalitate umană poate parcurge toate aceste trepte datorită propriei sale năzuinţe spre desăvîrşirea infinită care, evident, nu se consumă şi nu se satisface pe deplin în nici o orînduire socială limitată. Altfel spus, *personalitatea umană, în virtutea ilimitării sale imanente, poate fi definitiv şi necondiţionat, total şi indivizibil solidară cu mediul social, dar nu în limitele date ale acestuia, ci numai în întregul lui nelimitat care se concretizează treptat pe măsura amplificării, înnobilării şi perfecţionării formelor generale prin interacţiunea lor cu persoanele singulare. Fapta curajoasă* a unei persoane dă roade numai într-o societate *dinamică*. Omul nu numai că nu este obligat, dar nici *nu are dreptul* să se dăruiască cu *abnegaţie* unei forme limitate şi statice de convieţuire, deoarece efectul acestei dăruiri s-ar întoarce împotriva demnităţii lui umane.

Dacă însă un membru întreprinzător al ginţii este îndreptăţit din punct de vedere moral să se împotrivească în acest fel conservatorismului gentilic şi să sprijine formarea unui stat în virtutea căruia vechile structuri de sine stătătoare devin simple celule într-un nou întreg mai vast, înseamnă că nici această orînduire statală nu are drepturi *necondiţionate* asupra vechilor legături gentilice (de acum — exclusiv *familiale*). Reprezentînd o formă *relativ* avansată — în nici un caz absolută — de convieţuire umană, ordinea statală nu are în raport cu structura gentilică decît un

avantaj *relativ*. Ca simplă treaptă trecătoare a dezvoltării sociale, ginta cuprinde însă și un element moral necondiționat care își păstrează valabilitatea și caracterul sacru în cadrul statului. Într-adevăr, în moralitatea gentilică distingem clar două componente: 1) un element trecător, destinat eliminării, legat de imaginea gintei ca formă de conviețuire absolut independentă și autolegiuitoare, așa cum era ea la vremea ei și a încetat să mai fie o dată cu apariția statului; 2) îndatoririle firești ce decurg din rudenia de sînge de gradul întîi și din traiul permanent în comun care își păstrează, evident, întreaga semnificație și în condițiile trecerii la o existență statală sau — similar — în condițiile transformării ginții în familie. Învelișul dur al organizării gentilice s-a făcut țăndări, dar nucleul moral al familiei s-a păstrat intact și se va păstra astfel pînă la sfîrșitul istoriei. Cu toate acestea, în momentul încheierii procesului de trecere de la un mod de existență la altul, exponenții regimului statal nou creat care îi descoperiseră în planul conștiinței avantajul față de instituția gentilică puteau lesne atribui noului regim o semnificație absolută improprie și situa legea statului mai presus de legea naturală. În conflictele iscate din acest motiv dreptatea, din punct de vedere moral, nu mai este de partea reprezentanților orînduirii sociale noi, *relativ* superioare, ci a apărătorilor acelui *necondiționat* din vechime care trebuie să rămînă sacru în *orice* orînduire socială. În acest caz, conservatorismul încetează a fi o inerție mecanică sau interesată și devine conștiință pură a datoriei supreme; în aceste condiții femeia — întruchipare a principiului de conservare — se transformă din bastion recunoscut al rutinei elementare în stindard al eroismului moral. Antigona lui Sofocle întruchipează acea valoare necondiționată care s-a păstrat din viața gentilică după transformarea ginții în familie o dată cu apariția orînduirii de stat. Antigona nici nu se gîndește la autonomia politică a ginții, la dreptul de vendetă etc., ea își apără numai dreptul necondiționat de a-și exercita obligația necondiționată de pietate și de dragoste frățească — obligația de a înmormînta cu cinste ruda sa apropiată care se poate aștepta la aceasta numai din partea ei. Antigona nu nutrește vreun sentiment de ură față de orînduirea de stat sub raportul bazelor morale ale acesteia: ea are convingerea absolut îndreptățită că, în afara acestor baze, restricțiile legii pozitive nu sînt necondiționate, fiind limitate de

legea naturală care, consfinţită de religie, asigură protecţia îndatoririlor familiale chiar şi împotriva statului în cazul în care acesta îşi arogă în mod abuziv atribuţiile. Conflictul dintre Antigona şi Creon nu are nimic comun cu coliziunea dintre morala individuală şi morala socială: el rezidă în confruntarea forţei morale ca atare cu o forţă antimorală. Este inacceptabilă opinia curentă după care Antigona ar fi purtătoarea şi apărătoarea sentimentului personal împotriva legii generale pe care o întruchipează Creon ca exponent al statului. Adevăratul sens al tragediei este altul. Atitudinea religioasă faţă de morţi constituie o îndatorire morală şi orice societate se bazează pe îndeplinirea ei, iar sentimentul personal exprimă doar aspectul subiectiv al situaţiei. Dacă însă şi în zilele noastre înmormîntarea şi venerarea rudelor decedate nu se datorează numai sentimentului personal, cu atît mai mult se întîmpla astfel în timpurile străvechi. Sentimentul poate lipsi, dar îndatorirea rămîne. Antigona era ataşată sufleteşte de ambii ei fraţi, îndatorirea sacră însă o simţea faţă de cel care avea nevoie de sprijinul ei religios. Model de personalitate morală, Antigona este totodată (şi tocmai de aceea) o exponentă a socialităţii autentice, bazată exclusiv pe îndeplinirea îndatoririlor. Fără să-şi ascundă cîtuşi de puţin sentimentele, ea îşi motivează acţiunile nu prin suportul sentimental, ci prin datoria sacră care trebuie dusă pînă la capăt (*phile met autou keisomai, philou meta osia panourgesasa*)[1]; deşi o astfel de datorie nu este, firește, de natură abstractă, expresie a ordinii reale eterne:

> Şi sfîntă vina-mi va fi fost! Că morţilor
> Mai lungă vreme fi-vom dragi ca celor vii;
> O veşnicie-oi sta-n pămînt! Ci tu, de vrei
> Şi-n rîs poţi lua aceste rînduieli zeieşti![2]

Şi atunci cînd răspunde la întrebarea lui Creon: „Cum îndrăznit-ai legile să-mi calci?"[3], ea invocă nu sentimentul personal, ci dreptul absolut al ordinii morale eterne care nu poate fi suprimată prin legile civice:

---

[1] *Tragicii greci. Antologie*, studiu introductiv şi comentarii de D. M. Pippidi, ESPLA, 1958, p. 434. (*N. t.*)

[2] *Ibid*, p. 434. (*N. t.*)

[3] *Ibid*, p. 451. (*N. t.*)

Nu Zevs mi-a dat atari porunci! Şi-atare legi
Nu dat-a omului nici Nike — ea ce stă
Cu zeii din Infern. Şi eu pînă-ntr-atît
De tare-a ta poruncă n-o socot încît
Pe om să-l vîrtoşească a-nfrunta pe zei!
Că legile zeieşti nu-s scrise-n slove, nu-s
Ci-s vechi de cînd nu şti-va nimeni şi nicicînd.[1]

Creon, la rîndul său, nu este nici pe departe un exponent al ordinii statale a cărei bază morală este identică cu cea a ginții, cu singurul avantaj de a fi realizată mai complet. Creon este reprezentantul unei ordini statale distorsionate sau *arogante*, care-l pune într-o poziție falsă. Dar această distorsiune care nu ține de esența și finalitatea statului putea fi cauzată numai de patimile personale nocive ale exponenților lui, respectiv ale lui Creon. Deci am putea afirma cu aceeași îndreptățire, contrazicînd opinia curentă, că Antigona este purtătoarea principiului de socialitate, iar Creon este purtătorul principiului de individualitate. Nici una din aceste afirmații nu pare însă a fi exactă și completă. Este clar că în acest caz (ca și în altele) însăși relația de opoziție între personalitate și societate, între principiul de individualitate și cel de socialitate nu corespunde situației reale. Adevărata opoziție și confruntare nu are un substrat sociologic, ci unul pur moral: conflictul are loc între bine și rău care deopotrivă se manifestă nedespărțit atît în sfera personală cît și în cea socială. Cain l-a omorît pe Abel nu pentru că întruchipa principiul de individualitate, ostil legăturii de rudenie — căci altminteri toate „personalitățile" evoluate ar fi trebuit neapărat să-și omoare frații —, ci pentru că era exponentul răului care se poate manifesta în forme singulare și comunitare, personale și publice. La rîndu-i, Creon a interzis cetățenilor să respecte anumite îndatoriri moral-religioase nu pentru că era șeful statului, ci pentru că era *rău* și se subordona aceluiași principiu care îl călăuzise pe Cain înainte de apariția oricărui stat. Desigur, orice lege reprezintă un act statal, dar atitudinea lui Creon este determinată nu de promulgarea de către el a legii, ci de caracterul ei *imoral*; or, vina pentru aceasta o poartă

[1] *Ibid*, p. 439 (*N. t.*)

nu statul, ci netrebnicia personală a lui Creon, căci este puţin probabil să susţină cineva că funcţia obligatorie a statului constă tocmai în promulgarea unor legi imorale şi inumane.

Aşadar Creon întruchipează principiul răului şi nu al statului: acest rău este înrădăcinat în voinţa lui personală, dar se manifestă în mod concret şi în viaţa socială (în exemplul nostru — sub formă de lege statală rea). La rîndu-i, Antigona care se sacrifică pentru a îndeplini îndatorirea moral-religioasă ce stă la baza convieţuirii este doar purtătoarea binelui care, de asemenea, îşi are sediul în voinţa personală, dar care se realizează în cadrul unei socialităţi autentice.

În viaţa umanităţii orice confruntare se reduce *în ultimă instanţă* nu la conflicte sociale relative, ci la opoziţia absolută între bine şi răul care se autoafirmă. Dacă esenţa profundă a problemei rămîne astfel neschimbată, nu rezultă de aici că diferitele situaţii istorice în care ea reapare ar fi lipsite — chiar din punct de vedere etic — de interes şi de semnificaţie proprie. Esenţa lăuntrică a binelui şi răului se recunoaşte cu claritate numai în manifestările lor tipice. Răul care se dezvăluie prin deformarea ideii de stat sau prin situarea legii statului mai presus de legea morală este un rău de o natură cu totul specifică sau un rău de un grad mai înalt decît, să zicem, un simplu omor sau un fratricid. Dar tocmai datorită complexităţii şi supleţei sale, el este, din punct de vedere subiectiv, mai scuzabil sau mai puţin imputabil decît crimele odioase sus-menţionate. De aceea Creon, de pildă, deşi este mai rău în plan social, ca persoană trebuie considerat mai puţin culpabil decît Cain.

Mai există un aspect important al acestei situaţii dramatice. În general comparativ cu ordinea gentilică, ordinea de stat constituie o treaptă superioară în dezvoltarea istorică. Grecia a atins-o de timpuriu şi reprezentanţii ordinii noi păstrau vii în memorie începuturile ei şi momentele de luptă soldată cu victorie. Această victorie recentă a noului asupra vechiului, a superiorului asupra inferiorului nu era întîmplătoare: avînd în vedere avantajele ordinii statale unificatoare comparativ cu dezbinarea gentilică, triumful celei dintîi este considerat un fenomen progresist, necesar şi imperativ. De aici aplombul manifestat de Creon în primul act al tragediei. Legea rea promulgată de el care punea devotamentul faţă de noua patrie mai presus de îndatoririle religioase iniţiale nu

constituie doar un abuz de putere, ci și o supralicitare a *victoriei*: este vorba nu de victoria locală a tebanilor asupra argienilor, ci de victoria generală a ordinii de stat — a patriei și polisului — asupra ginții. De aceea Creon nu trebuie privit — și anticii nu îl priveau — doar ca pe un tiran în sens de exponent al samavolniciei și al puterii reale[1]. Legea promulgată de el urma să exprime voința comună a cetățenilor. Prefața sumară semnată de Aristofan-gramaticul, care, de regulă, însoțește și precede textul dramei, începe în felul următor: Antigona care l-a înmormîntat pe Polynice, *încălcînd dispoziția orașului* (sau a statului) — *para ten prostasis tes poleos*. Sofocle însuși pune pe Ismena să-și justifice refuzul de a o ajuta pe Antigona, sub cuvînt că nu poate trece peste voința concetățenilor. Creon, de asemenea, acționează nu în numele autocrației, ci invocînd semnificația necondiționată a patriotismului:

> ...Mă uit
> Cu scîrbă la un om ce mai presus și-a pus
> Prietenii decît el țara-și va fi pus[2].

Baza etico-religioasă a legii celei rele se află, desigur, în reaua voință a lui Creon, dar această voință nu exprimă doar arbitrariul personal absurd, ci și o idee, oricît de falsă ar fi ea, conform căreia puterea de stat cu legile ei este mai presus de legea morală. Creon o formulează cu toată claritatea:

> Dar cui cetății-i e cîrmaci să te supui
> Și-n cele mici, și-n tot ce fi-va drept și-ncă
> Nedrept de-ar fi...[3].

În ciuda falsității sale crase, această idee a inspirat și continuă să inspire pe cei care nu au scuza de care beneficia Creon entuziasmat de recentul progres materializat în victoria orînduirii de stat asupra anarhiei gentilice și tribale. Pe de altă parte, dacă în

---

[1] După cum se știe, cuvîntul grecesc *tyrannos* nu a avut inițial un sens peiorativ și desemna orice tip de împărat; astfel în aceeași trilogie a lui Sofocle prima dramă se numește *Oidipous tyrannos* ceea ce se traduce fără echivoc *Oedip rege*; în același fel trebuie tradus acest cuvînt și în Antigona cînd este vorba de Creon.(*N.a.*)

[2] *Ibid*, p. 462. (*N. t.*)

[3] *Ibid*, p. 462. (*N. t.*)

acele vremuri semiistorice împotriva acestei idei false nu s-au auzit, poate, din partea unor clarvăzători proteste atît de clare ca acelea rostite de Antigona lui Sofocle, în epoca dramaturgului minţile luminate îşi dădeau deja bine seama că progresul istoric, generator de noi forme de viaţă, nu poate avea în nici un caz superioritate faţă de bazele originare ale *oricărei* socialităţi, că, deşi necesar şi important, el este totuşi un fenomen relativ, subordonat unui ţel suprem şi că îşi pierde orice semnificaţie atunci cînd se opune binelui moral necondiţionat în numele căruia se produce întreaga evoluţie istorică. Şi oricît de mult i-am aprecia pe cei care exaltă progresul, cea mai înaltă demnitate a omului care se bucură de totala aprobare şi consimţire constă nu în a repurta victorii vremelnice, ci în a păstra *valorile eterne* în egală măsură sacre pentru trecut şi viitor.

Capitolul XI

Dezvoltarea istorică a conştiinţei personal-sociale şi etapele ei principale

I

Fără îndoială, instituirea orînduirii de stat cu caracter naţional lărgeşte considerabil orizontul moral al personalităţii umane, sfera de manifestare a sentimentelor sale pozitive şi de exercitare a voinţei sale dinamice prin fapte morale. Reprezentările asupra dumnezeirii se generalizează şi se înnobilează, religia cunoscînd o anumită dezvoltare. Altruismul sau solidaritatea morală cu alte fiinţe umane creşte nu numai cantitativ prin amplificare, dar şi sub raport calitativ prin înnobilare; el îşi pierde caracterul prepondërent de instinct natural şi se extinde asupra unor obiecte invizibile, ideale, cum ar fi de pildă patria sau statul. Deşi astfel de idei se concretizează în comunitatea de limbă, de forme de convieţuire şi în reprezentanţii respectivi ai puterii etc., oricine îşi dă seama că fondul problemei nu se epuizează prin aceste semne reale, că patria nu se desfiinţează o dată cu schimbarea unor cutume iar statul nu dispare o dată cu dispariţia reprezentanţilor lui în funcţiune. Aşadar, natura spirituală şi semnificaţia ideală a unor instituţii, ca patria sau statul, se păstrează în orice circumstanţe, şi atitudinea morală a individului faţă de ele, exprimată prin patriotism autentic şi curaj civic, are în acest sens (cînd celelalte condiţii sînt egale) un coeficient de moralitate mai ridicat decît simplele sentimente de rudenie de sînge. Pe de altă parte însă, se menţionează în mod curent faptul că prin lărgirea sferei de relaţii morale sau a mediului social, substratul individual al moralităţii pierde corespunzător din vitalitate şi eficacitate, că intensitatea impulsurilor morale este invers proporţională cu sfera lor obiectuală, că nu se poate iubi patria tot atît de sincer şi direct precum îţi iubeşti prietenii sau membrii familiei şi că preocuparea pentru bunăstarea

proprie nu poate fi niciodată egală cu preocuparea abstractă pentru bunăstarea statului, nemaivorbind de interesul față de bunăstarea generală a omenirii, pur și simplu negat ca o ficțiune.

Făcînd temporar abstracție de problema umanității, trebuie să recunoaștem că observația privitoare la relația invers proporțională între intensitatea și extensia sentimentelor morale se întemeiază pe fapte, pentru evaluarea ei corectă impunîndu-se totuși trei precizări:

1) Independent de atitudinea unor persoane luate separat față de întregul social, mai mult sau mai puțin extins, există o morală *comunitară* care privește aceste persoane în ansamblul lor, sub formă de mulțime sau de popor. Pe lîngă mediile delincvente de care au început să se ocupe criminaliștii, pe lîngă o masă de oameni cu o conștiință subdezvoltată — un soi de turmă a cărei pondere nu este deloc neglijabilă —, există, de asemenea, și mase de oameni cu spirit eroic, și așa cum o mulțime mînată de instincte josnice, animalice, determină scăderea nivelului spiritual al indivizilor cuprinși în aceste conglomerate, tot astfel masele însuflețite de îndemnurile morale comunitare reușesc să ridice și nivelul acelora pentru care aceste îndemnuri în sine sînt neînsemnate și nesincere. Aspirația celor mai valoroși oameni (în epoca gentilică) la o morală larg comunitară a determinat făurirea statului sau a patriei, dar, o dată instituit, acest *întreg social nou*, real și puternic în ciuda naturii sale ideale, *exercită o influență directă asupra tuturor membrilor săi — atît asupra celor mai buni cît și asupra celor mediocri, și chiar asupra celor răi.*

2) Dincolo de morala comunitară, dacă la majoritatea oamenilor luați fiecare separat sentimentul patriotic și atitudinea civică se manifestă mai rar, această latură cantitativă se compensează sub raport calitativ prin acele pilde înălțătoare, puține la număr, de patriotism autentic și de eroism civic de neconceput în condițiile comunei primitive, dar devenite posibile o dată cu apariția patriei, a statului și a națiunii.

3) În fine, indiferent cît de mare sau cît de mic este cîștigul moral obținut prin amplificarea relațiilor sociale în cadrul orînduirii național-statale, este vorba, oricum, de un *cîștig*, deoarece prin această extindere vechiul patrimoniu al moralei gentilice nu se suprimă, ci doar se modifică și se purifică sub forma relațiilor

și virtuților familiale care nu sînt substituite, ci sînt completate de patriotism. Astfel, și din punct de vedere individual, chiar dacă dragostea noastră pentru milioane de concetățeni nu poate egala puterea dragostei arătate cîtorva zeci de persoane în anturajul nostru, totuși dragostea mai cuprinzătoare, deși relativ slabă, nu o suprimă pe cea puternică, și reprezintă un cîștig direct. În consecință, din orice punct am privi, extinderea sferei vitale a oamenilor de la limitele gintii la granițele statului sau patriei reprezintă un incontestabil progres moral care, dincolo de atitudinea omului față de zei și față de apropiații săi, poate fi sesizat, după cum vom vedea imediat, în sfera relațiilor lui cu natura materială inferioară.

II

Principiul moral care cere supunerea omului față de ceea ce îi este superior și solidarizarea cu cei apropiați îl obligă să stăpînească natura ca materie a rațiunii. Obiectul nemijlocit al stăpînirii îl constituie trupul fiecărui om. De aici izvorăște morala ascetică în sensul propriu al termenului. Dar viața materială a omului singular reprezintă doar o parte a vieții materiale generale din preajma lui, și nu există rațiune logică și posibilitate practică pentru separarea ei de întregul social. Atîta timp cît omul este copleșit de natura exterioară, cîtă vreme rătăcește neputincios prin pădurile virgine pline de fiare, fiind nevoit să se preocupe numai de supraviețuire, este îndoielnic că el s-ar putea gîndi la dominația spiritului asupra trupului, nemaivorbind de aplicarea acestui gînd în practică. Omul care flămînzește de nevoie nu postește din rațiuni ascetice. Îndurînd din prima zi a vieții tot felul de privațiuni și trăind sub amenințarea permanentă a unei morți violente, omul sălbatic devine un ascet fără voie, în mod inconștient, și performanțele abstinenței sale au o forță morală tot atît de neînsemnată ca și suferințele peștelui urmărit de știucă sau de rechin.

Ascendentul forței morale a spiritului asupra trupului presupune prezența unui oarecare grad de apărare a omului față de acțiunile distructive ale naturii exterioare, dar asigurarea unei asemenea protecții nu stă în puterea unui singur om; este nevoie de o colectivitate umană. Deși morala ascetică, în unele forme ale ei, tinde să se izoleze de relațiile sociale, această tendință nu putea, evident, să apară decît în cadrul unei societăți constituite.

Aût în India brahmană cît şi în Egiptul creştin, asceţii-pustnici erau produsul mediului socio-cultural pe care îl depăşeau din punct de vedere spiritual, dar fără de care existenţa lor istorică şi materială nu ar fi fost posibilă. La vederea pustnicilor singuratici care de bună voie părăseau societatea şi se refugiau în deşert, fiarele se înblînzeau, ceea ce nu se întîmpla în cazul întîlnirilor cu sălbaticii hoinari, forţat însinguraţi şi care, nefiind la fel de puternici ca fiarele, semănau încă prea bine cu ele, dacă e să-i judecăm după starea lor psihică. Pentru dubla victorie — asupra fiarelor din preajmă şi asupra patimilor rele ale firii — era necesar un anumit grad de instruire, posibilă numai prin dezvoltarea vieţii sociale. Nici morala ascetică, aşadar, nu *emană* de la persoana singulară, luată izolat, manifestarea ei fiind *posibilă* numai în cazul omului considerat ca fiinţă individual-socială. Bazele interne ale binelui în om nu depind ca atare de formele de convieţuire, dar acestea din urmă constituie premisa realizării în fapt a bunelor intenţii.

Pe prima treaptă a socialităţii — în cadrul vieţii gentilice — morala ascetică are un caracter exclusiv restrictiv: pe lîngă îngrădirile sus-menţionate ale vieţii sexuale prin căsătorie, apar interdicţiile privitoare la un anumit gen de hrană (interdicţia de a consuma carnea animalelor care au funcţia de totem pentru ginta respectivă, în calitatea lor de spirite ocrotitoare sau de întruchipări ale strămoşilor), precum şi limitarea consumului de carne doar în cadrul riturilor sacrificiale (astfel, mai ales la popoarele semite, carnea animalelor domestice era iniţial consumată numai cu prilejul sărbătorilor religioase; vezi Robertson Smith. *The Religion of the Semites*).

În condiţiile vieţii gentilice însă, ascetismul, prin natura sa, nu poate merge mai departe de asemenea îngrădiri elementare. Atîta timp cît demnitatea personală se realizează numai prin legătura de rudenie sau, în orice caz, în contextul ei, nu poate fi vorba de idealul abstinenţei totale sau de lupta morală obligatorie împotriva patimilor care reprezintă dealtfel unicul temei al vieţii gentilice. Un membru virtuos al ginţii trebuie să se distingă prin spirit răzbunător şi rapace, neavînd dreptul să viseze la neprihănirea absolută. Reprezentantul ideal al moralei gentilice este biblicul Iacob care a avut două soţii, cîteva concubine, doisprezece fii, sporind averea ginţii prin folosirea oricărui mijloc[1].

[1] Facerea, 31, 1 (*N. ed.*)

Instituirea modului de viață în cadrul statului a avut o mare influență, deși indirectă, și asupra moralei ascetice (în sens larg), mai exact, asupra acelei laturi a principiului moral care are tangență cu natura materială a omului și a lumii și vizează triumful deplin al rațiunii asupra forțelor elementare oarbe. Stăpînirea naturii de către om, cu totul irealizabilă pentru un sălbatic însingurat sau om-fiară și abia în forme incipiente și nesigure realizată în cadrul comunei primitive devine considerabilă și stabilă, dar mai ales în continuă creștere în condițiile existenței civilizate în cadrul unor coaliții politice bine organizate și consolidate. Dezvoltarea spirituală a individului, „instruirea" maselor în spiritul ascetismului militant și cucerirea unor noi teritorii pentru umanitate erau condiționate de despoțiile politico-teocratice care au unit oamenii în mari colectivități pentru un travaliu civilizatoriu în cele patru colțuri ale globului pămîntesc: între rîul Galben și rîul Albastru, între Indus și Gange, între Tigru și Eufrat și, în fine, pe valea Nilului. Aceste despoții militaro-teocratice pe care ni le evocă, păstrînd proporțiile, coloniile militare ale lui Arakceev[1] sînt departe de a fi societăți umane normale, dar însemnătatea lor istorică, în calitate de școală morală necesară pentru umanitatea primitivă, este recunoscută chiar și de teoreticienii anarhismului absolut[2].

În general, *pentru a se situa deasupra unei forme impuse de morală comunitară, umanitatea primitivă este obligată mai întîi să și-o însușească; pentru a depăși despotismul, ea trebuie să treacă prin experiența lui.* În particular însă sînt prezente aici trei considerente incontestabile: 1) Cu cît lupta inițială cu o natură sălbatică era mai grea, cu atît mai necesară s-a dovedit reunirea oame-

[1] Al. A. Arakceev (1769–1834) — general rus, demnitar influent în timpul domniei lui Alexandru I, întemeietor al coloniilor militare promotor al despotismului polițienesc. (*N. t.*)

[2] Mă refer îndeosebi la o carte interesantă a lui Lev Mecinikov: *La civilisation et les grands fleuves.* Comentariul asupra ei este cuprins în articolul meu *Din istoria filozofiei*, publicat în revista *Probleme de filozofie și psihologie* (1891). Un critic respectabil și-a închipuit că, vorbind despre teocrația militară ca de o școală istorică a ascetismului, eu aș fi avut în vedere *intențiile personale* ale faraonilor egipteni și ale regilor caldeeni! (*N. a.*)

nilor în colectivități mai mari și totodată mai solidare; or, conjugarea mărimii considerabile a grupului social cu relațiile strînse și trainice între membrii lui este posibilă numai datorită unei *discipline* dintre cele mai severe, susținute de *sancțiuni* maxime de tip religios; în consecință, asemenea coaliții politice care au cucerit pentru prima dată natura sălbatică și au pus piatra de temelie a culturii umane trebuiau să aibă structura unor despoții militaro-religioase sau teocratice de natură coercitivă. O asemenea trudă civilizatoare, sub presiune morală și materială, aceste „munci egiptene"[1] n-au constituit, prin organizarea lor, doar o școală de solidaritate umană pentru mase, ci pot fi calificate, sub raportul finalității și al rezultatului concret, drept *prima izbîndă a ascetismului colectiv* în cadrul umanității, drept primul triumf al rațiunii asupra forțelor materiale oarbe. 2) Caracterul impus al acestui act colectiv de sacrificiu care nu ne îngăduie să-i atribuim o calitate ideală nu-l privează, totuși, de semnificație morală, întrucît constrîngerea nu este de ordin material, ci se sprijină finalmente pe credința maselor în caracterul sacru al puterii care le obligă să muncească; oricît de imperfectă ar fi această credință prin forma și obiectul ei, a-i supune viața și a îndura orice lipsuri și orice muncă în numele ei este din capul locului o chestiune morală care nu numai prin rezultatul ei general istoric, dar și prin înrîurirea psihologică asupra fiecărei persoane din cadrul mulțimii capătă caracterul de asceză autentică, deși imperfectă, adică trăsăturile unei victorii a spiritului asupra trupului. Dacă un număr mare de chinezi cred în mod sincer că divinul împărat este Fiul Cerului, dacă indienii credeau în mod serios că preoții au ieșit din capul lui Brahma, iar regii și prinții din mîinile lui; dacă în reprezentările poporului asirian regele său era întruchiparea zeului național Assur, iar faraonul pentru egipteni era o adevărată epifanie a supremului zeu al Soarelui, atunci supunerea totală față de un asemenea suveran era pentru aceste popoare o obligație moral-religioasă, iar lucrările efectuate din voia lor — un exercițiu de asceză. Acest lucru nu era însă valabil și pentru sclavi în sens propriu, adică pentru recrutații dintre prizonierii de alte neamuri cărora zeii noilor stăpîni le erau *străini*. Dar dincolo de îngustimea

[1] Ieșirea, 1, 14. (*N. ed.*)

criteriului de neam, orînduirea acestor uniuni politico-religioase primitive era imperfectă la rădăcina ei, manifestîndu-se prin aceea că înșiși zeii care acceptau jertfele omenești, aduse cu sau fără voie (la propriu și la figurat), nu aveau demnitatea interioară necondiționată, reprezentînd doar forța nelimitată, nu și infinitul adevărului. În fața acestor zei, omului îi rămînea avantajul moral — acela de acțiune eroică, și deci jertfindu-se zeilor și reprezentanților lor pe pămînt, el nu obținea, prin aceasta, acea ordine superioară pentru care merită să fie sacrificat inferiorul. Dacă sensul jertfei rezidă în progresul cultural, acest sens nu poate fi decît relativ, deoarece însuși progresul este doar un mijloc, o cale, o direcție și nu un scop final necondiționat. Or, personalitatea umană cuprinde în sine ceva necondiționat care nu poate fi niciodată doar un mijloc: este vorba de disponibilitatea pentru perfecționarea continuă prin receptarea și asimilarea plenitudinii absolute a existenței. Societatea în care nu se recunoaște această semnificație a personalității umane, în care acesteia i se atribuie doar valoarea relativă de mijloc al realizării scopurilor politice și culturale, fie ele și cele mai nobile, nu poate fi considerată o societate umană ideală, ci doar un stadiu de tranziție în dezvoltarea istorică. Așa se prezintă mai ales acele despoții militaro-teocratice de la care începe datarea istoriei universale. Dar 3) aceste forme primitive de uniune politico-religioasă nu numai că reclamau un progres continuu în virtutea imperfecțiunii lor, ci și creau, prin natura lor, condițiile exterioare necesare unui asemenea progres. Cîtă vreme fiecare membru al unei colectivități în cadrul orînduirii gentilice trebuia să recurgă (de nevoie și din simțul datoriei) la jafuri, tîlhării și omoruri, să se lupte cu fiarele, să crească animale domestice și să procreeze nenumărați urmași, nu putea fi vorba, firește, de dezvoltare spirituală superioară a personalității umane. Ea a devenit realmente posibilă numai atunci cînd prin diviziunea forțată a muncii în cadrul marilor formațiuni politico-religioase, peste masele de oameni condamnate la munca grea s-a format o clasă de oameni scutiți de acest soi de muncă, înstăriți și avînd la dispoziție timp liber; lor li s-au alăturat soldații și preoții, scribii și ghicitorii de profesie și în mediul lor au apărut primele semne ale conștiinței superioare. Marele moment istoric este eternizat în Biblie prin legenda, plină de tîlc și de măreție, care

descrie cum cel mai destoinic reprezentant al ginții, Avraam, împreună cu numeroșii membri ai neamului său îngenunchează înarmați în fața preotului *fără neam*, în fața Dumnezeului Celui Prea Înalt, Melhisedec, care îi întîmpină cu pîine și vin — roade ale culturii sedentare — și cu binecuvîntare întru Adevăr și Pace[1, 2].

În timp ce munca grea efectuată în comun de masa poporului, se extindea treptat datorită faptelor de arme ale marilor cuceritori, asigurînd succesele exterioare ale culturii materiale, lucrarea interioară a gîndirii reprezentanților pașnici și liberi ai orînduirii național-teocratice propulsa conștiința umană spre idealul mai înalt al *universalismului* individual și social.

III

Pentru prima dată în istoria universală conștiința de sine a omului s-a trezit în India, adică acolo unde somnul ei era cel mai bogat în visuri fantastice și cumplite. Eterogenității precumpănitoare, proprii mitologiei indiene, îi corespundeau amalgamarea și aglomerarea formelor religios-existențiale și religios-politice precum și a condițiilor de viață. Nicăieri regimul teocratic nu a fost atît de complex și apăsător, nicăieri nu a fost el legat de ierarhia atît de exclusivistă a castelor. Anume din India, și nu din China sau Egipt, de la caldeeni sau fenicieni, sau de la lumea greco-romană ne-au parvenit acele noțiuni care exprimă diferențierea tranșantă a claselor de oameni[3] și negarea dusă la extrem a demnității umane. Dacă „paria" erau privați de demnitatea umană la fel ca și cei situați în afara legii, oamenii care aparțineau castelor legiferate, inclusiv celor mai înalte dintre ele, erau deposedați de orice libertate în virtutea unui sistem complicat de prescripții și ritualuri cu caracter religios și laic. Cu cît însă sînt mai solide și mai artificiale lanțurile create de spirit (din el și pentru el), cu atît ele demonstrează forța lui interioară și faptul că nimic din exterior nu-l poate înlănțui și descuraja în

---

[1] Bineînțeles, vorbesc aici numai de sensul cultural-istoric al legendei fără să mă refer la semnificația ei tainică. (*N. a.*)

[2] Facerea, 14, 17–21. (*N. ed.*)

[3] Deși cuvîntul *casta* este de limbă portugheză și nu indiană, el s-a format (în acest sens) pentru desemnarea anume a relațiilor în India. (*N. a.*)

mod definitiv. În coșmarul provocat de jertfe ritualice, de înfrățoriri și acte chinuitoare de vitejie, spiritul se trezește și își spune: toate acestea nu sînt altceva decît născocirea mea pe care în somn am luat-o drept realitate; este de ajuns să mă trezesc pentru ca toate aceste spaime și suferințe să dispară. Dar atunci ce mai rămîne? Răspunsul foarte subtil și în același timp confuz, oricum semnificativ, îl găsim în *religia trezirii*. Este eternizat momentul însuși al reorientării personalității umane de la obiectele exterioare spre sine, actul recunoașterii propriei infinități pur negative sau formale, vidate de orice conținut. Omul își dă seama de nemărginirea, libertatea și universalitatea sa numai datorită faptului că debordează orice determinare dată, orice legătură și distincție existente, și simte în el ceva ce depășește cantitativ și calitativ cutare castă, cutare națiune, cutare cult, cutare drum al vieții: pe scurt, simte că este mai presus de *toate acestea*. Indiferent de determinarea obiectuală ce s-ar înfățișa omului conștient de sine, el nu se va opri la ea, știind că este propriul său produs și ca atare nedemnă de el, motiv pentru care o va abandona și, în consecință, se trezește în fața unui *vid total*. Dar dacă în lumea obiectuală totul este negat și nimic nu este demn de existență, rămîne totuși în om însăși forța spirituală negatoare, și este semnificativ că budismul recunoaște această forță nu ca pe un atribut al personalității umane însingurate, ci sub forma personal-socială a așa-ziselor *Tripitaka*[1], adică a „celor trei lucruri prețioase" sau a „celor trei coșuri", în care trebuie să creadă orice budist. „Eu recunosc pe Buddha, respect învățătura sau legea (*Dharma*), recunosc tagma discipolilor (*Sāṃgha*)". Așadar chiar și avînd conștiința infinitului său negativ, personalitatea umană nu poate persista în separarea și izolarea sa și prin intermediul doctrinei generale se simte atrasă irezistibil de organizarea socială.

Totul este o înșelăciune în afara celor trei lucruri care merită să fie acceptate: 1) omul trezit pe plan spiritual; 2) cuvintele de trezire și 3) frăția celor treziți. Iată esența adevărată a budismului

[1] Se are în vedere o culegere de texte budiste din perioada timpurie care se numește *Tipitaka* în limba pali, sau *Tripitaka* în sanscrită, avînd sensul de „trei coșuri". (*N. ed.*)

care pînă în prezent oferă hrană spirituală milioanelor de suflete din Asia îndepărtată[1]. Este prima treaptă conservată a universalismului uman, situat deasupra unei rînduieli național-politice exclusiviste a religiei și a societății.

Născut în țara castelor, budismul nu a repudiat nicidecum organizarea societății după principiul castelor și nu a aspirat defel la suprimarea ei; adepții lui au încetat pur și simplu să creadă în principiul acestei întocmiri, în inegalitatea ereditară necondiționată a claselor sociale. Apărut în mediul unui popor foarte izolat, budismul nu l-a renegat ci doar i-a reorientat conștiința spre noțiuni universale, transnaționale, motiv pentru care religia indiană, pregătită de filozofia indiană și respinsă spre sfîrșit în propria ei țară, a putut să prindă rădăcini la multe alte popoare aparținînd unor rase diferite și avînd o altă educație istorică.

Ideea infinitului negativ al spiritului uman a apărut în gîndirea filozofică înaintea budismului[2], dar ea a căpătat *prin el* forța întruchipării istorice în viața comunitară. Datorită universalismului său practic-moral, izvorît din minte dar mai ales din suflet,

---

[1] Remarcăm în acest context faptul că, urmînd exemplul tendențiosului Schopenhauer, numărul budiștilor este, de regulă, excesiv supraevaluat; se vorbește de 400, 600 și chiar de 700 milioane de adepți ai acestei religii. Aceste cifre ar fi exacte dacă China și Japonia ar fi populate exclusiv de budiști. În realitate, învățătura lui Buddha sub diversele sale variante constituie o religie a maselor numai în insula Ceylon, în Indochina, Nepal, Tibet, Mongolia și a bureaților și kalmîcilor de la noi al căror număr total se ridică la cel mult 75 sau 80 de milioane de suflete. În ceea ce privește China și Japonia, budismul reprezintă doar una din doctrinele admise la care oamenii instruiți aderă în măsură mai mare sau mai mică fără să renunțe însă la cultul lor național, tot astfel cum pe timpul lui Alexandru I mulți ortodocși erau membri ai lojei francmasonice. (*N. a.*)

[2] Referitor la vechimea filozofiei indiene multă vreme au circulat ipoteze dintre cele mai fantasmagorice care încep să cedeze locul unui studiu științific mai riguros. În mare măsură indienii și-au format mai tîrziu patrimoniul lor de doctrine filozofice parțial sub influența nemijlocită a grecilor în perioada de după Alexandru Macedon, parțial, mai tîrziu, în timpul arabilor care au propagat filozofia lui Aristotel deopotrivă în Orient și Occident. Incontestabil însă este faptul că grecii, nemaivorbind de arabi, o dată ajunși în India, au găsit acolo o filozofie originală autohtonă a „înțelepților goi" (*gymnosofiștii*) — fenomen

Buddha Śākya-Muni a creat pentru umanitate o formă inedită de convieţuire — frăţie de monahi săraci, proveniţi din orice castă şi din orice seminţie: aşa-zişii „ascultători" (*sravaky*) ai doctrinei autentice, adepţi ai căii perfecte. Aici pentru prima dată demnitatea persoanei şi relaţia ei cu societatea erau finalmente determinate nu de moştenirea *în fapt* a apartenenţei la un anume neam sau la o anume formaţiune naţional-politică, ci de *actul* intim al opţiunii pentru un anumit ideal spiritual. Ideile teoretice ale celui dintîi Buddha autentic şi condiţiile de viaţă ale comunităţii lui monahale au suferit nenumărate modificări, dar esenţa morală a celor exprimate şi create a rămas pînă în prezent cristalizată în mod clar şi durabil în mînăstirile lamaiste din Tibet şi Mongolia.

Această esenţă morală a budismului, înţeleasă ca o formulă personal-comunitară, închegată destul de bine în decursul a mai bine de două mii de ani de existenţă istorică, constă în sentimentul de veneraţie faţă de întîiul Trezitor Trezit — strămoşul spiritual al tuturor celor treziţi ulterior, dascălul preafericit. Veneraţiei i se alătură cerinţa sfinţeniei sau a totalei *absenţe de voinţă* (ascеză lăuntrică, spre deosebire de mortificarea trupului, în care s-au exersat şi se exersează „gymnosofiştii" şi care nu-l satisface pe Buddha Śākya-Muni) precum şi porunca bunăvoinţei şi compasiunii generale faţă de orice fiinţă, fără discriminare. Această din urmă latură, cea mai accesibilă şi mai atrăgătoare a budismului, denotă însă şi deficienţa lui.

IV

Prin ce se deosebeşte în fond, în viziunea budismului, un om treaz din punct de vedere spiritual de unul netreaz? Cel din urmă, sugestionat de iluzii senzoriale, ia distincţiile aparente şi efemere drept reale şi definitorii, şi din această cauză unele lucruri le

---

reprezentativ antic şi tradiţional. După aparenţele lor, aceşti *adamişti* indieni nu pot fi confundaţi cu adepţii budismului, fiind mai curînd exponenţi ai misticismului ascetic — yoga care îl precede pe Buddha. Mai vechi era panteismul *Upanişadelor*. Precursorul direct al lui Śākya-Muni considerat, nu fără temei, creatorul sistemului dualismului spiritualist (redat în Sāṃgha-Kāṛikā), deşi personalitatea şi numele acestui înţelept — *Kapila* — stau sub semnul întrebării. (*N. a.*)

dorește, altele îi inspiră frică, de unele se simte atașat, pe altele le respinge; pe unii îi iubește, pe alții îi urăște. Trezit din aceste emoții încercate în vis, el își dă seama că ele sînt lipsite de substanță și de aceea se liniștește; în lipsa a ceva ce ar merita efortul susținut al voinței sale, el se eliberează de orice dorință, preferință și frică, și astfel nu mai are nici un motiv de ceartă și mînie, de vrajbă și ură. Eliberat de asemenea patimi, el încearcă față de orice un sentiment egal de bunăvoință sau de milostenie. Dar de unde apare la el un *atare* sentiment? Convins că *totul este un vid*, că toate condițiile obiective ale existenței sînt efemere și fără nici o valoare, înțeleptul trezit ar fi trebuit să se cufunde într-o stare de totală *nepătimire*, despovărată în egală măsură și de ură și de milostenie: cele două simțăminte opuse presupun deopotrivă, în primul rînd, certitudinea în ceea ce privește existența ființelor vii, în al doilea rînd, configurația lor distinctă (de pildă, deosebirea între un profan suferind care îmi cere îndurarea și Buddha-preaseninul care nu are nevoie de ea) și, în sfîrșit, îndurarea, nu mai puțin decît ura, îndemnînd la o anumită acțiune care depinde de calitățile obiectului și de condițiile date ale vieții. Or, toate acestea nu sînt compatibile cu principiul de bază al vidului universal și al indiferenței. Concepția morală a budismului reclamă o abnegație participativă, și această exigență este legată de însuși conceptul de Buddha: un Buddha desăvîrșit (așa cum era Śākya-Muni din neamul Gautama) se deosebește de un Buddha nedesăvîrșit sau sihastru (Buddha-Pratēka) tocmai prin aceea că nu se mulțumește să aibă conștiința proprie asupra vidului dezolant al lumii, ci este decis a scăpa de această suferință toate ființele vii. O asemenea decizie generală este precedată, în încarnările lui anterioare mai vechi, de anumite acte de sacrificiu de sine excesive care abundă în legendele budiste (de pildă, într-una din fazele preexistenței sale, Buddha s-ar fi lăsat sfîșiat de un tigru ca să salveze o femeie sărmană cu copii). Prin astfel de acte eroice (spre deosebire de ritualul sinuciderii gratuite la asceții indieni din perioada pre-budistă) se obține direct o stare de beatitudine supremă și pentru oricine s-a „trezit". Este edificatoare, în acest sens, povestea unui apostol budist — Arya-devah. La marginea unui oraș el a găsit un cîine rănit, năpădit de viermi. Pentru a salva cîinele fără să omoare viermii, Arya-devah i-a pus pe o bucată de carne tăiată

din propriul său corp. În acea clipă oraşul, cîinele şi viermii au dispărut din faţa ochilor lui şi el s-a cufundat deodată în Nirvāna. O asemenea abnegaţie participativă, dictată de compasiunea pentru toate fiinţele vii, constituind o particularitate pregnantă a doctrinei morale budiste, nu poate fi pusă în acord cu principiul de bază al budismului ca învăţătură despre indiferenţă. Desigur, nutrind milă pentru toţi, de la Brahma şi Indra pînă la vierme, eu nu încalc principiul indiferenţei, dar în momentul în care sentimentul compasiunii universale se transformă în acţiune concretă de salvare, trebuie să spunem „adio" indiferenţei. Dacă în loc de cîine Arya-devah s-ar fi întîlnit cu un om suferind de iluzii şi de rătăcire, compasiunea faţă de această „fiinţă vie" ar fi pretins nu o bucată de carne, ci cuvinte din adevărata învăţătură, pe cînd a te adresa unui vierme înfometat cu poveţe înţelepte ar fi fost tot atît de absurd ca şi a hrăni cu propria ta carne un om sătul, dar cu mintea rătăcită. *Aşadar, o compasiune egală faţă de toţi reclamă o atitudine activă inegală, şi chiar net diferenţiată în raport cu unii sau alţii dintre ei.* Această *diferenţiere* nu pare *lipsită de temei* nici în viziunea unui budist, deoarece şi el, desigur, va fi de acord că dacă Arya-devah nu ar fi deosebit viermele şi cîinele de om şi ar fi recomandat lighioanelor înfometate citirea unor cărţi care mîntuiesc sufletele, este îndoielnic că ar fi fost în stare să săvîrşească un act de sacrificiu şi să merite Nirvāna. Prin urmare, pe lîngă *compasiunea universală* se impune un *discernămînt de judecată* graţie căruia fiecare primeşte ceea ce i se cuvine: animalul o bucată de carne, fiinţa raţională — cuvîntul care trezeşte spiritul. Dar nici atît nu este suficient. Compasiunea universală mă obligă să doresc tuturor o bunăstare supremă şi definitivă care să nu constea în îndestulare, ci în izbăvirea totală de suferinţele pricinuite de existenţa limitată precum şi în necesitatea reîncarnărilor. O asemenea izbăvire — singurul bun veritabil — nu o poate obţine viermele cîtă vreme rămîne doar vierme; ea este accesibilă numai fiinţei raţionale, înzestrate cu conştiinţa de sine. De aceea dacă trebuie să-mi extind compasiunea şi asupra unor creaturi inferioare, nu mă pot limita la simpla alinare a suferinţelor lor prezente, ci trebuie să le ajut în atingerea scopului final constînd în regenerarea lor în forme superioare. Or, budismul contestă condiţiile obiective de existenţă ca fiind deşarte şi iluzorii, şi deci

înălţarea fiinţelor pe scara reîncarnărilor depinde exclusiv de propriile lor acţiuni (legea *karma*): forma viermelui este fructul inevitabil al păcatelor anterioare, şi nici un ajutor din afară nu-l poate ridica la nivelul cîinelui sau elefantului. Chiar Buddha putea să influenţeze în mod direct numai fiinţele raţionale, conştiente; autoritatea lui se limita însă şi ea doar la faptul că predica lui le oferea posibilitatea de a accepta sau nu adevărul propovăduit: ceea ce înseamnă, în primul caz, izbăvirea de suferinţa întrupării, iar în al doilea caz, perpetuarea acestei suferinţe. Toată acţiunea mîntuitoare a „celor treziţi" se reduce la un impuls dat semenilor lor adormiţi, după care unii reuşesc să se trezească iar alţii nu fac decît să treacă de la visurile apăsătoare la altele şi mai chinuitoare.

Astfel, în ciuda autenticităţii sale intrinseci, principiul compasiunii participative faţă de toate fiinţele vii nu găseşte, din punctul de vedere al budismului, o aplicare adevărată. Noi nu sîntem capabili să mîntuim cu adevărat creaturile inferioare, iar asupra fiinţelor raţionale acţiunea noastră de acest gen este extrem de limitată. În ciuda tuturor prescripţiilor şi legendelor, formula însăşi a credinţei (vezi mai sus) ne arată că budismul reduce sfera reală a relaţiilor morale şi a conexiunilor existenţiale la fraternitatea apropiaţilor săi „treziţi" care se susţin reciproc ducînd o viaţă paşnică, contemplativă — ultimul reziduu al acţiunilor anterioare înainte de a trece în Nirvăna.

V

Semnificaţia universal-istorică a budismului constă în aceea că personalitatea umană pentru prima dată a fost preţuită nu ca un membru al ginţii, al castei sau al formaţiunii naţional-politice, ci ca purtătoarea unei conştiinţe superioare, ca fiinţa capabilă să se trezească din iluziile somnului existenţial şi să se elibereze de lanţul cauzalităţii. O astfel de fiinţă poate proveni din orice castă sau popor, şi în acest sens religia budistă marchează în istorie — după particularismul gentilic şi naţional-statal — apariţia unui stadiu general-uman sau universal. Este limpede însă că universalismul budist are prin excelenţă un caracter abstract şi negativ. Se proclamă principiul indiferenţei, se contestă vechea semnificaţie a barierelor etnice şi de castă, noua comunitate religioasă cuprinde

oameni de toate culorile și stările sociale, dar în final totul rămîne neschimbat: nu se pune la ordinea zilei și nu se conștientizează defel sarcina reunificării părților disparate ale umanității și cea a formării unei împărății de ordin superior, budismul ca expresie a universalismului ordinului monahal dovedindu-se astfel incapabil să depășească acest moment. O dată cu trecerea de la organizarea gentilică la orînduirea statală, entitățile sociale anterioare — gințile — se subsumează unui nou întreg de ordin superior — comunitatea structurată politic. Acest lucru este valabil și pentru cel de al treilea stadiu de dezvoltare umană — planetară sau universală — cînd statele și popoarele ar trebui să facă parte integrantă dintr-un nou organism atotcuprinzător. Cu alte cuvinte, oricît de generoase ar fi principiile proclamate, în viața reală semnificația pozitivă o vor avea formațiunile național-politice constituite, iar noțiunile de felul: „toți oamenii" și mai ales „toate ființele vii" vor rămîne doar niște abstracții întruchipate în mod simbolic în imaginea mînăstirii retrase din viață. Complet străin de scopul reunificării reale a ființelor vii sau, cel puțin, a unor părți disparate ale umanității, budismul demonstrează că nu este decît o primă treaptă a conștientizării vieții general-umane.

În cadrul lui individul își manifestă semnificația infinită, deoarece eul necondiționat nu acceptă nici un fel de îngrădiri, declarînd: „Eul nu este constrîns de nimic, a trecut prin toate, știe că totul este un vid și se situează deasupra tuturor condiționărilor." Conform budismului, *negarea existenței prin cunoașterea ei* reprezintă o caracteristică absolută a spiritului uman care-i conferă superioritate nu numai față de toate creaturile pămîntești, ci și față de toate zeitățile care au acest statut prin originea lor, pe cînd un înțelept trezit devine zeu prin forțele lui proprii, prin propriul său act de conștiință și prin voința lui: el este un *prin sine-Zeu*, un zeu *ce s-a făcut pe sine*. În conformitate cu aceasta, tot ceea ce este creat constituie un material pentru acele acte de conștiință și voință prin intermediul cărora personalitatea umană trebuie să ajungă la autoîndumnezeire. Cei care au pășit pe calea ce duce spre acest scop alcătuiesc o societate normală sau o frăție (ordinul monahal) care este menționată în predicile credinței budiste (credința în Sămgha). Dar această societate are, evident, o existență temporară cîtă vreme membrii ei nu ating o stare desăvîrșită: în Nirvăna trebuie să dispară complet orice fel de determinare, inclu-

siv cea de ordin social. Întrucît caracterul necondiţionat al personalităţii umane este interpretat în mod negativ, ca libertate absolută, ea nu reclamă nici un fel de împliniri şi orice relaţie cu ceilalţi nu reprezintă decît un fel de scară, care este înlăturată în momentul atingerii gradului suprem al indiferenţei absolute. Trebuie spus însă că în virtutea caracterului negativ al idealului budist nu numai socialitatea, ci chiar şi moralitatea au doar o semnificaţie convenţională şi trecătoare.

Sentimentul moral şi religios de veneraţie (*pietas*) nu are în budism un obiect autentic şi etern. Un înţelept atotcunoscător şi absolut liber nu mai descoperă nici un obiect care să-i inspire veneraţie. Cînd Buddha din tribul Śākya-Muni atinsese gradul suprem de înţelepciune, nu numai Indra cu ceata lui de zeităţi vedice, ci însuşi Dumnezeul suprem al preoţilor atotputernici — Brahma — a venit la el să asculte cu smerenie noua învăţătură şi, iluminîndu-se, l-a răsplătit pe dascăl cu onoruri dumnezeieşti. Cu toate acestea, Buddha este un om care a devenit zeu sau a ajuns la o stare absolută prin propria sa forţă, şi acest obiectiv rămîne suprem pentru orice fiinţă. Din această pricină, deşi budiştii venerează pînă la idolatrie memoria şi relicvele dascălului lor, acest lucru se pune pe seama nedesăvîrşirii adoratorilor înşişi. Iar un budist desăvîrşit care a atins Nirvāna nu se mai deosebeşte cu nimic de însuşi Buddha şi pierde orice obiect pentru sentimentul religios. În principiu (sub raport ideal), aici se suprimă orice posibilitate de atitudine religioasă, budismul în esenţa sa fiind nu numai o religie a negaţiei, ci şi a autonegaţiei.

În mod similar, componenta altruistă a moralităţii dispare şi ea pe treptele superioare ale adevăratei ascensiuni, căci în acest caz se recunoaşte inutilitatea oricărei diferenţieri, inclusiv a aceleia în virtutea căreia anumite fenomene şi situaţii stîrnesc în noi un sentiment de milă. „Fii milostiv faţă de toate fiinţele" — se spune în doctrina timpurie a sutrelor. „Nu există nici o fiinţă, şi orice sentiment este un rod al necunoaşterii" — se proclamă în metafizica superioară Abhidharma[1]. În fine, nici morala ascetică nu are în budism o justificare pozitivă în ciuda mînăstirilor lui. Ele nu sînt decît nişte

[1] Doctrina budistă în ansamblul ei se divide în trei părţi ale canonului sfînt, de unde şi denumirea „Cele trei coşuri" (*Tripitaka* — în sanscrită): *Sūtra* cuprinde o doctrină morală, *Vinaya* — regulamentul monahal şi *Abhidharma* — înţelepciunea transcendentală.(*N.ed.*)

lăcașuri pentru contemplativii care au renunțat la deșertăciunea lumească și așteaptă să treacă în Nirvăna. Dar lupta cu trupul întru fortificarea spiritului și *spiritualizarea trupului* — un astfel de ascetism pozitiv nu se înscrie în orizontul budismului. Spiritul nu este decît cunoaștere, iar trupul o fantomă, cunoscută ca atare. Moartea fizică a cărei priveliște l-a zguduit atît de puternic pe prințul Siddărtha demonstrează doar că viața este o înșelăciune de care trebuie să ne eliberăm, dar nici unui budist nu-i trece prin minte ideea reînvierii. În absența scopului suprem al ascezei își pierd orice sens mijloacele lui de realizare. Din punctul de vedere al indiferenței absolute, regulile ascezei ca și cele de altă natură sînt lipsite de semnificație proprie și chiar dacă se păstrează în practicile exterioare ale budismului, ele sînt utilizate ca demersuri pedagogice, destinate fiilor spirituali sau ca o simplă moștenire istorică a brahmanismului. Dar un budist desăvîrșit nu se va abține, firește, de la o masă copioasă și nu va face vreo deosebire între o mîncare din carne și una vegetariană. Semnificativ este faptul că, potrivit legendei de a cărei autenticitate nu avem motive să ne îndoim, fondatorul însuși al acestei religii care impune cu strictețe un regim vegetarian a murit din pricina consumului imprudent de carne de porc.

VI

Ca orice doctrină negativă budismul este legat de ceea ce constituie obiectul negației lui — de această lume materială, de această viață senzorială, aducătoare de moarte. El repetă neobosit că „Totul este un vid" și judecata lui bate pasul pe loc, deoarece vidul reprezintă pentru el totul. Singura lui cunoștință pozitivă se referă la obiectul negației sale, iar ceea ce afirmă pozitiv, adică recunoaște ca nefiind un vid, nu ajunge la nici o idee sau formulă pozitivă, rezumîndu-se la indicarea negativă a Nirvănei care este inactivitate, imobilitate, liniște, neant. Pentru budism sfera cunoașterii cuprinde numai inferiorul și vidul, excluzînd superiorul și desăvîrșitul care constituie *doar un imperativ*: Nirvăna este un postulat și nu *ideea* bunăstării absolute pe care am preluat-o de la greci și nu de la indieni.

Rațiunea umană, regăsindu-și natura sa universală și necondiționată prin negarea a tot ceea ce constituie parțialul și finitul,

nu putea să se oprească după acest prim pas făcut: de la cunoașterea vidului lumii materiale ea trebuia să avanseze spre zone lipsite de acest vid și în numele cărora să respingă realitatea iluzorie. Dacă în budismul indian personalitatea umană capătă semnificația sa necondiționată numai prin negarea existenței nedemne, în concepția greacă, promovată de Socrate și ridicată la rang de teorie de către discipolul său cel mai de seamă, această necondiționare se justifică prin afirmarea existenței demne — a lumii ideilor și a relațiilor ideale. Un atare idealism înțelege la fel de bine ca și budismul că tot ceea ce este trecător reprezintă un vid, că realitatea materială dată nu este decît o iluzie a existenței și, în fond, un neant (*to me on*). În conștiința grecilor își găsește un ecou puternic și pesimismul existențial al budiștilor:

Acela ce-o viață prea lungă-și rîvnește
Nevrînd nici s-audă de viața
Ce-i omului dată-ndeobște, din minte-și
Ieșit-a. Căci viața prea lungă
Mai multe amaruri aduce,
Decît bucurie. Pe aceasta
Zadarnic cînta-o-vor ochii cînd soarta
Cea rea va fi vrut ca să treci de
Hotarul firesc al trăirii[1].

Deși aici apare în prim plan noțiunea tipic elenă de *măsură*, gîndul exprimat o devansează. Nu numai o viață marcată de excese, dar *orice* fel de viață nu produce decît suferință:

Nimic nu-i mai bine decît ca pe lume
Să nu fi venit niciodată.
Ori dacă a zilei lumina-ai văzut-o,
Să faci cît mai grabnic tu cale
Întoarsă în beznă. Căci cînd tinerețea
Cu veselul farmec al vieții
Cea fără necazuri se duse, cum oare
Și cine de greaua povară-a
Durerii mai poate să scape? Ce rele
Îi fi-vor cruțate? Dihonii,

[1] Sofocle, *Oedip la Colonos*, în volumul: Sofocle, *Teatru*, ELU, București, 1969. (*N. t.*)

Zavistii și lupte și-omoruri!
Și apoi cea din urmă, ce-i încă
Mai grea bătrînețea, cu-a ei șubrezeală,
Și-a ei sihăstrie! Ah hîda-i!
Ea trage cu sine șirag de amaruri[1].

Pentru conștiința greacă superioară era tot atît de limpede, ca și pentru cea indiană, faptul că aspirînd orbește la o satisfacție materială, voința practică nu o poate obține în nici o împrejurare exterioară și deci din acest punct de vedere, bunul autentic rezidă nu în a te bucura într-un fel sau altul de viață, ci în renunțarea totală la ea.

Atunci și-o afla mîntuirea
Cînd, fără ca ison să-i țină cîntarea,
De nuntă, ori liră, ori danțul
Ursita-l va duce-n vecie la Hades[2].

Viziunea pesimistă în expresia ei poetică era atestată și de filozofia greacă prin aforismele devenite locuri comune în orice doctrină morală de sorginte idealistă și spiritualistă: viața senzorială este o temniță pentru spirit, corpul — un coșciug al sufletului, filozofia autentică este o moarte continuă etc. Însușindu-și toate aceste elemente de bază ale budismului, geniul grec nu s-a oprit însă la ele. Latura suprasenzorială a existenței i-a dezvăluit conținutul rațional și în locul Nirvānei a apărut Cosmosul esențelor eterne accesibile rațiunii, sub formă de idei (la platonicieni) și de organism al rațiunii universale (la stoici). Personalitatea umană își afirmă semnificația ei necondiționată nu prin negarea a ceea ce este fals, ci prin angajarea rațiunii pe calea adevărului: exponentul unei asemenea conștiințe universale superioare nu mai este monahul-înțelept care a rupt cu vidul realității, urmînd consecvent principiul detașării, ci gînditorul-înțelept care și-a însușit plenitudinea existenței ideale în unitatea lăuntrică a diversității ei. Și unul și celălalt refuză să trăiască prin simțuri, dar cel din urmă trăiește cu rațiunea în universul ideilor pure, adică în ceea ce este demn și deci adevărat și peren. Viziunea este marcată de dualism: tot ceea ce există — în afara laturii materiale false față de care filozofii greci au aceeași atitudine negativă ca și *gymnosofiștii*

[1] *Ibid.* (*N. t.*)
[2] *Ibid.* (*N. t.*)

indieni — are şi o latură pozitivă adevărată; tot ceea ce constituie un fenomen iluzoriu pentru simţuri şi sensibilitate conţine în sine pentru gîndire o „pecete a ideii", potrivit lui Platon sau „un sîmbure de raţiune", conform doctrinei stoicilor (logoi spermatikoi — „raţiuni seminale") — de unde opoziţia în viaţa umană între ceea ce corespunde ideii şi este în acord cu raţiunea, şi ceea ce contrazice normele ideale. Adevăratul înţelept nu mai este un sihastru sau un călugăr rătăcitor retras din viaţă care să-i convingă cu blîndeţe şi pe ceilalţi să-l urmeze, ci un demascator neînfricat al neadevărului vieţii de toate zilele şi al lipsei de judecată practică. De aceea şi sfîrşesc ei în moduri diferite: Budha Śākya-Muni moare împăcat după un ospăţ cu discipolii săi, în timp ce Socrate, condamnat şi aruncat în temniţă de concetăţenii săi, este silit de ei să bea o cupă cu otravă. În ciuda acestui final tragic, conflictul între idealismul grec şi realitatea nedemnă nu declanşează o lupta aprigă. Reprezentant suprem al umanităţii în acest moment istoric, filozoful este conştient de valoarea sa necondiţionată, întrucît trăieşte prin gîndirea abstractă în universul cu adevărat real al ideilor pure sau al raţiunii atotcuprinzătoare, dispreţuind existenţa neadevărată, iluzorie a lumii material-sensibile. Cînd acest dispreţ este sincer şi temerar, el este întîmpinat cu ură de mulţimea care trăieşte în acest mediu inferior, şi idealismul său poate să-l coste chiar viaţa, ca în cazul lui Socrate. Şi totuşi atitudinea lui faţă de realitatea nedemnă nu depăşeşte un simplu dispreţ. Desigur, acesta are o altă natură decît dispreţul profesat de budism. Buddha dispreţuieşte lumea pentru vidul ei, dar caracterul indefinit al acestei atitudini o face să fie lipsită de orice venin: dacă totul este la fel de inutil, atunci nimeni nu este lezat în mod special, iar dacă realităţii imunde i se opune doar Nirvāna, atunci această realitate nu este ameninţată în nici un fel, căci Nirvāna este o stare absolută şi nu o normă în raport cu anumite stări relative. Idealistul *are* o asemenea normă dispreţuind şi condamnînd viaţa din jur nu pentru complicitatea ei cu vidul universal, ci pentru caracterul ei anormal, iraţional şi neconcordant cu ideea. O asemenea dezaprobare nu mai este neutră, ea cuprinde o anumită revendicare şi sfidare, ceea ce îi irită pe toţi ceilalţi care au în comun o anumită debilitate practică şi le generează în mod obişnuit duşmănia, iar uneori se soldează cu persecuţiile şi cupa de otravă.

Şi totuşi acest conflict stă sub semnul hazardului. Socrate a condamnat tot timpul regimul atenian, dar numai spre bătrîneţe, la vîrsta de şaptezeci de ani, a fost persecutat, evident numai datorită schimbărilor survenite în situaţia politică. Caracterul lui era neadecvat numai pentru statul atenian, căci în Sparta, de pildă, domnea un regim mai drept. Principialul discipol al lui Socrate, Platon, a plecat mai tîrziu în Sicilia unde, cu sprijinul lui Dionisios din Siracuza, intenţiona să întemeieze un stat ideal în care filozofilor, în locul cupei cu otravă, li s-ar oferi frînele puterii. Platon nu a reuşit să-şi realizeze proiectul, dar a putut să se întoarcă la Atena şi să ţină prelegeri la Academia sa, fără să fie în vreun fel împiedicat, şi să trăiască în tihnă pînă la adînci bătrîneţi. Nici discipolul lui Socrate şi nici promotorii idealismului în genere nu au fost vreodată prigoniţi: nebucurîndu-se de dragoste, ei erau toleraţi. Explicaţia trebuie căutată în aceea că prin esenţa sa idealismul gravitează în jurul lumii abstracţiilor, şi opoziţia revelată de el între normal şi anormal, cuvenit şi necuvenit, în ciuda clarităţii ei relative păstrează cu precădere un caracter speculativ, iar implicarea lui în realitatea detestată nu este suficientă pentru a pătrunde în chiar miezul ei. Într-adevăr, se ştie cît de superficiale sînt idealurile practice ale celui mai de seamă idealist, Platon, fiind mai mult apropiate de realitatea reprobabilă decît de existenţa autentică. Împărăţia ideilor se prezintă într-o unitate atotcuprinzătoare, necondiţionat-universală, lipsită de bariere, discordii şi ură, iar statul pseudo-ideal al lui Platon, în ciuda unor idei îndrăzneţe şi a construcţiei sale elegante, este tributar acelei mărginiri de care omenirea s-a eliberat nu numai sub raport ideal, ci şi practic: această împărăţie a filozofilor nu este altceva decît o comunitate locală restrînsă, populată de greci şi întemeiată pe sclavie, pe războaie neîntrerupte şi pe relaţii sexuale care evocă grajdul în care se fac împerecherile. Reiese clar că obiectivul politic nu este intim legat de preocuparea principală a filozofului căruia, în fond, îi este egal în ce mod se vor orîndui oamenii pe pămînt, unde adevărul nu a existat şi nu va exista niciodată. Pentru el adevărata satisfacţie constă în contemplarea adevărului abstract, imuabil, atotcuprinzător, iar aspiraţia firească spre întruparea lui practică este contracarată suficient de puternic de cele două certitudini indisolubil legate de idealism: prima, în privinţa faptului că

adevărul ideal lasă pe suprafața existenței numai reflexe sau urme și nu se poate întruchipa în ea în mod total; a doua, în aceea că propriul spirit al filozofului este legat de această realitate numai în mod ocazional și exterior și deci nu poate fi angajat în nici un fel.

Aflîndu-se în pragul morții, Socrate se bucura că va părăsi pentru totdeauna lumea existenței false și va trece în împărăția existenței autentice. Evident, o asemenea stare sufletească exclude în cele din urmă orice angajare practică, o astfel de concepție nu implică nici o obligație și nici o dorință de a se consacra refacerii acestei vieți, mîntuirii acestei lumi. Ridicînd personalitatea umană la înălțimea absolutului, idealismul platonician, aidoma nihilismului budist, nu creează mediul social pe măsura semnificației ei absolute: atît ordinul monahal cît și statul filozofilor nu reprezintă decît o tranzacție temporară a înțeleptului cu o viață falsă: o adevărată satisfacție el găsește doar în indiferența pură a Nirvănei — în primul caz, și în lumea pur mentală a ideilor — în cel de al doilea caz. Înseamnă oare că și pentru idealism viața este lipsită de sens? În acest context se dezvăluie contradicția internă a idealismului care nu permite conștiinței umane să rămînă pe această treaptă, luînd-o drept adevăr suprem.

VII

Dacă lumea noastră nu ar fi avut nici o tangență cu idealul sau cu adevărul, idealismul însuși nu ar fi fost posibil. Exponentul nemijlocit al principiului ideal în această lume este, desigur, însuși filozoful care contemplă o existență autentică. El însă nu a picat din cer, rațiunea lui reprezintă doar o treaptă superioară a rațiunii general-umane care se exprimă prin cuvînt — un fapt universal —, prin ideea reală sau prin rațiunea practică, ceea ce înțelesese foarte bine încă Heraclit preluat și interpretat de Socrate și Platon, de Aristotel și de stoicul Zenon. Principiul suprem nu este însă prezent numai în lumea omului. Însuși Socrate apela la raționalitatea formei și mișcării ființelor vii ca și la relația teleologică a fenomenelor în genere, ca la un argument preferat în favoarea statutului de principiu universal al rațiunii. Dar principiul ideal nu se suprapune cu teleologia, el se extinde și asupra întregii existențe concrete cu excepția haosului nemărginit unde domnește principiul opus (*to apeiron, to meon*). Unde există măsură, limită și normă,

acolo domnesc raţiunea şi ideea. În acest caz însă, opoziţia esenţială preconizată de idealism între lumea lucrurilor sensibile şi lumea ideilor abstracte se dovedeşte a fi relativă şi fluidă. De vreme ce în orice existenţă concretă este implicată o idee, putem vorbi doar de gradul diferit al implicării. Pe cît o plantă sau un animal conţin în sine elemente inteligibile mai desluşite şi întreţin relaţii mai complexe şi mai profunde cu restul lumii decît o simplă piatră sau un alt fenomen natural, pe atît este mai pregnantă în organismele vegetale şi animale prezenţa ideii sau idealitatea aflată pe o treaptă superioară, decît la o piatră sau o bălţoacă. Înaintînd pe aceeaşi cale, putem spune că orice om, ca fiinţă cuvîntătoare şi capabilă de gîndire raţională, reprezintă un nivel superior de idealitate în raport cu animalele, dar un om necultivat, înclinat spre patimi şi vicii rămîne tot atît de mult în urma unui filozof, cuvîntul căruia este expresia raţiunii nu numai sub raportul organizării, ci şi al modului lui de întrebuinţare efectivă. În fine, filozofii înşişi se deosebesc între ei după gradul de însuşire a adevărului suprem. Această *gradualitate privind prezenţa raţionalului în univers*, de la piatră la „divinul" Platon, nu este lipsită de un anumit sens şi nu se împotriveşte ideii: ierarhia respectivă ar fi fost un nonsens numai dacă raţiunea ar fi impus nediferenţierea, iar „ideea" ar fi însemnat uniformitate. Raţiunea însă constituie relaţia universală, şi ideea întruchipează reunirea multiplului (de pildă, ideea de organism care reuneşte multe părţi şi elemente subordonate aceleiaşi finalităţi; sau ideea de stat care unifică o multitudine de interese aspirînd la o bunăstare generală; ideea de ştiinţă în care o mulţime de cunoştinţe converg către un adevăr general). Din acest motiv realitatea noastră în care un număr infinit de lucruri şi fenomene se întîlnesc şi coexistă într-o ordine universală unitară trebuie considerată drept raţională şi în concordanţă cu ideea. Critica acestei idei de către idealism este îndreptăţită numai atunci cînd vizează nu natura generală a lumii şi diferenţa de grad ce decurge din această natură fără de care ar fi imposibilă unitatea supremă, ci ordinea ierarhică a treptelor ce nu ar corespunde demnităţii lor interioare. Ideea de om nu se degradează, ci, dimpotrivă, se exprimă prin aceea că, pe lîngă intelect, omul posedă o voinţă dinamică şi sensibilitate. Întrucît însă intelectul care contemplă adevărul universal este, în fond, mai

presus de aspiraţiile şi senzaţiile cantonate în particularităţile lor, el trebuie să le domine — şi invers: dacă aceste facultăţi inferioare prevalează în viaţa omului, ideea de om se degradează şi în interiorul lui se petrec lucruri anormale, lipsite de sens. La fel, diferenţa între diversele stări sociale sau clase nu contrazice ideea de societate civilă, dacă relaţiile dintre aceste clase sînt determinate de calitatea lor intrinsecă. Atunci însă cînd un grup de oameni care sînt mai apţi pentru munca administrativă decît pentru cunoaşterea şi înfăptuirea adevărului suprem cîştigă ponderea principală în societate şi preiau în mîinile lor toate treburile de conducere şi de educare a poporului, iar oamenii cu adevărat înţelepţi şi cu vocaţie pentru ştiinţă sînt nevoiţi să-şi cheltuiască forţele în muncă fizică, rînduiala statului respectiv va contrazice propria sa idee şi va pierde orice sens. Predominanţa în om a facultăţilor inferioare asupra raţiunii şi dominaţia în societate a clasei de producători ai bunurilor materiale asupra clasei intelectualilor sînt două cazuri ale aceleiaşi degradări şi ale aceluiaşi nonsens. Aşa le şi interpretează idealismul atunci cînd dezvăluie şi condamnă răul deopotrivă în structura sufletească şi socială a omului. Pentru o asemenea demascare Socrate a trebuit să moară, şi este bizar că nici acest moment tragic nu i-a făcut pe discipolii săi să recunoască faptul că dincolo de neadevărul *moral* şi *politic* mai există în lume un al treilea *neadevăr* semnificativ — cel *fizic*, mai exact, *moartea*. Cantonarea logic nejustificată în primele două anomalii — a sufletului rău şi a societăţii reprobabile —, graniţa artificial trasată în gîndire între viaţa moral-socială şi existenţa natural-organică constituie o trăsătură caracteristică pentru întreaga viziune idealistă în ipostaza ei de universalism mediat şi tranzitoriu, ciuntit şi neexprimat pînă la capăt.

Totodată, nu este oare limpede că supremaţia morţii în lumea celor vii este la fel de *scandaloasă* şi duce la aceeaşi răsturnare a ordinii ierarhice ca şi predominanţa patimilor primare în sufletul fiinţei raţionale sau domnia plebei într-o societate umană? De vreme ce nu se pune la îndoială faptul că structura internă adecvată şi viaţa organismelor reflectă realizarea principiului ideal în natură într-o măsură mai mare şi într-un grad mai înalt decît elementele nestăpînite ale substanţei anorganice, este clar că triumful acestora din urmă asupra vieţii, eliberarea lor de sub puterea ei

și dezagregarea ireversibilă de către ele a organismului contrazice ordinea ideală cuvenită și deci reprezintă o anomalie sau un nonsens. Viața nu suprimă forțele inferioare ale substanței, ci și le subordonează, revigorîndu-le în acest mod. Fără doar și poate, o asemenea subordonare a inferiorului față de superior constituie o normă și deci răsturnarea acestui proces, secondată de distrugerea formei superioare de viață în manifestarea ei concretă, nu poate fi considerată drept normală și justificată sau legiferată în numele rațiunii și al ideii. Moartea reprezintă nu ideea, ci negația ei, ea nu este altceva decît revolta forței oarbe împotriva rațiunii. De aceea bucuria lui Socrate în fața morții era, riguros vorbind, un semn de slăbiciune scuzabilă și înduioșătoare la un bătrîn istovit de povara vieții, și nu o expresie a conștiinței superioare. Pentru gînditorul preocupat de esența lucrurilor și nu de propriul său sentiment, această moarte trebuie să aducă în loc de bucurie o îndoită tristețe: tristețea condamnării la moarte ca o nelegiuire socială, ca o victorie a ignoranților vicioși și răi asupra unui înțelept și drept; tristețea provocată de însuși actul morții ca o nelegiuire fizică, victoria puterii oarbe și lipsite de suflet a unei substanțe otrăvitoare asupra unui corp viu, bine organizat în care se întrupa spiritul rațional.

Universul întreg — nu numai sufletesc și politic, ci și cel fizic — suferă de pe urmă normei încălcate; universul întreg are nevoie de ajutor, dar acesta nu-i poate veni din partea unui ascet lipsit de voință care a renunțat la viață și s-a retras din mediul ei, nici din partea unui filozof cufundat în contemplație, trăind în lumea ideilor — de acest ajutor este capabilă numai forța vie a personalității umane aflate în posesia propriei sale semnificații necondiționate, nu doar în forma negativă a potențialității sau în idee, ci în realitatea pozitivă. Este vorba de omul desăvîrșit sau Dumnezeu-omul care nu se retrage din lume nici în Nirvāna, nici în sfera ideilor, ci vine în lume pentru a o mîntui și transforma în Împărăția lui Dumnezeu, urmărind împlinirea omului desăvîrșit printr-o societate desăvîrșită.

VIII

Semnificația morală necondiționată a personalității umane reclamă desăvîrșirea sau plenitudinea vieții. O atare cerință nu poate fi împlinită nici prin simpla negare a nedesăvîrșirii (ca în

cazul budismului), nici prin simpla implicare ideală în desăvîrșire (ca în platonicism sau în idealism în genere); ea poate fi satisfăcută doar prin *prezența și împlinirea reală a desăvîrșirii omului în ansamblu și a întregului mediu vital* care cuprinde în mod direct sau indirect tot ceea ce există. În aceasta constă adevăratul caracter al creștinismului și deosebirea lui esențială de budism și platonicism. Făcînd provizoriu abstracție de dimensiunea metafizică a doctrinei creștine, mă voi referi doar la faptul că în afirmarea lui creștinismul (și numai el) se sprijină pe ideea omului și a societății cu adevărat desăvîrșite și deci făgăduiește să îndeplinească cerința infinității autentice înrădăcinată în conștiința noastră. Fără îndoială, pentru atingerea acestui scop este necesar, mai întîi, să încetăm a fi mulțumiți de realitatea limitată și nedemnă, dar este tot atît de sigur că renunțarea la ea nu constituie decît un prim pas și că, oprindu-se la el, omul se va trezi în fața unui vid. Acest prim pas pe care conștiința umană universală trebuie să-l facă, dar pe care era obligată să-l și depășească, este budismul. Repudiind realitatea nevrednică, trebuia ca ea să fie înlocuită cu ceva demn de existență, dar pentru aceasta era nevoie să fie însușită în prealabil ideea însăși de existență demnă — acest al doilea pas este făcut de idealism. Și din nou este evident că nu te poți opri nici aici, deoarece un adevăr care rămîne doar în planul gîndirii și nu se înfăptuiește în întreaga viață nu se suprapune cu cerința desăvîrșirii absolute. Cel de al treilea pas definitiv pe care îl putem face grație creștinismului constă în realizarea concretă a vieții demne în toate privințele.

Nirvăna budiștilor se află *dincolo de orice* și constituie *universalismul negativ*; cosmosul ideal al platonismului reprezintă doar o latură abstractă sau *inteligibilă a întregului* — un universalism *pe jumătate*; numai Împărăția lui Dumnezeu, revelată de creștinism, cuprinde cu *adevărat totul* și constituie universalismul *pozitiv, integral* și perfect. Este limpede că pe cele două trepte ale universalismului principiul absolut, parte constitutivă a spiritului uman, nu este realizat pînă la capăt și din acest motiv rămîne *steril*. Nirvăna se situează dincolo de orice orizont, lumea ideilor, aidoma bolții cerești, acoperă întregul pămînt fără să-l atingă, și numai principiul absolut, întruchipat în Soarele Adevărului, pătrunde în adîncul realității pămîntești, creează în cadrul ei o

viață nouă și se înfăptuiește ca o nouă rînduială a existenței, ca Împărăția Domnului atoateunitară — *virtus ejus integra si versa fueri in terram*[1]. Or, fără pămînt omul nu are nici cerul.

După cum am constatat, promovîndu-și consecvent teoriile lor nu numai budismul dar și platonismul surpă, din neputința de a respecta principiul moral necondiționat și de a asigura plenitudinea vieții sau perfecțiunea societății, temeiurile principale ale moralității ca atare. De unde să-și procure un idealist consecvent obiectul demn de evlavie? Față de zeii populari el manifestă scepticism sau, în cazul cel mai bun, o prudență rezonabilă. Esențele ideale pe care le identifică cu adevărul absolut nu pot sluji drept obiect de veneratie religioasă: nici pentru „trupul" lui muritor care nu știe nimic despre ele, nici pentru intelectul lui nemuritor care le știe bine și care în contemplarea lui nemijlocită ajunge la o totală identificare cu ele. Religia și morala religioasă reprezintă tocmai acea legătură între superior și inferior pe care idealismul, în virtutea dualismului său, o rupe, lăsînd de o parte un intelect descărnat (și steril), iar de cealaltă — un corp material lipsit complet de orice dumnezeire. Dar legătura întreruptă de idealism continuă să subziste, pe ea bazîndu-se nu numai veneratia ci și mila. Față de ce și de cine ar putea manifesta milă un idealist consecvent? El acceptă doar două tipuri de existență — materială care este falsă și ideală care este adevărată. După cum însă înaintea lui Platon ne-a învățat Anaximandros din Milet, existența falsă *trebuie* să sufere și să piară pe drept, și de aceea nu merită să fie regretată, iar ceea ce este autentic *nu poate* suferi și deci nu stîrnește milă. Iată de ce muribundul Socrate, părăsind lumea care nu merită a fi compătimită și trecînd în tărîmul unde lipsește obiectul acestui sentiment, avea doar un singur sentiment: de bucurie. În fine, idealismul nu oferă temeiuri solide nici pentru morala ascetică, pentru că un idealist consecvent, după cum afirmă unul dintre cei mai de seamă discipoli ai lui Platon, Plotin, se rușinează în principiu că are un corp, dar rușinea lui nu are nici o semnificație morală. Dat fiindcă omul cît timp trăiește pe pămînt nu poate fi imaterial, conform regulei incontestabile:

[1] Puterea lui se va păstra dacă se va transforma în pămînt (*Tabula smaragdina*). (*N. a.*)

ad impossibilia nemo obligatur (nimănui nu i se cere imposibilul)[1], ruşinea faţă de propria corporalitate fie obligă la sinucidere, fie nu obligă la nimic.

Dacă ne raportăm la budism şi la platonicism nu ca la treptele succesive necesare ale conştiinţei universale, aşa cum erau în realitate, ci ca la ultimul cuvînt al adevărului universal, atunci se pune întrebarea: ce au oferit ele umanităţii şi cu ce moştenire ne-am ales noi de pe urma lor? În felul lor, ele nu numai că nu au oferit nimic, dar nici nu au făgăduit nimic. A existat dintotdeauna opoziţia între „Nirvāna" şi „Samsara" — între vidul fericit pentru cei cu spiritul treaz şi vidul dureros pentru cei cu spiritul adormit; a existat, de asemenea, o lege nestrămutată a faptelor săvîrşite şi a stărilor pricinuite (*karma*) care prin şirul infinit de reîncarnări eliberează omul de vidul dureros şi îl conduce spre vidul fericit. Aşa cum a fost înaintea lui Buddha, aşa a rămas şi după el şi va rămîne în vecii vecilor. Nimeni dintre adepţii budismului nu poate afirma cu mintea lucidă că Buddha ar fi modificat în vreun fel ordinea universală, că ar fi creat ceva nou sau că într-adevăr ar fi mîntuit pe careva. Nici în viitor nu este loc pentru vreo făgăduinţă. La fel se petrec în cele din urmă lucrurile şi în cazul idealismului. Există o lume adevărată a ideilor abstracte şi o lume aparentă a fenomenelor concret-sensibile; ele nu comunică printr-o punte reală, şi prezenţa concomitentă în ambele lumi este exclusă. Această dedublare a fost şi rămîne veşnică. Idealismul nu aduce concilierea în prezent şi nu o făgăduieşte nici pentru viitor[2].

Altfel se prezintă creştinismul care oferă şi făgăduieşte umanităţii ceva cu adevărat nou. El oferă imaginea vie a personalităţii care este desăvîrşită nu numai prin latura ei negativă — a nonvoinţei sau prin cea intelectuală — a contemplaţiei ideale: desăvîrşirea ei este dusă pînă la capăt şi de aceea biruitoare în faţa morţii. Creştinismul *revelează* umanităţii o personalitate absolut

---

[1] O prevedere din Dreptul Roman. (*N. ed.*)

[2] O revelaţie momentană în gîndirea lui Platon privind ideea Erosului ca punte ce uneşte lumea adevărată cu realitatea materială a rămas fără consecinţe: într-o exprimare enigmatică, filozoful a sugerat ideea acestei punţi, dar s-a dovedit incapabil să păşească pe ea şi să-i conducă pe alţii. (*N. a.*).

perfectă și deci capabilă de înviere *trupească:* potrivit acestui principiu personificat, el făgăduiește omenirii o societate perfectă. Întrucît însă o asemenea societate nu poate fi făurită din exterior și în mod forțat (atunci ea nu ar fi perfectă), *făgăduința* creștinismului implică pentru umanitate și pentru fiecare om în parte sarcina de a veni în ajutorul acestei puteri personificate desăvîrșite care s-a revelat lumii pentru îndeplinirea operei de transformare a mediului universal, pentru întruchiparea generală în el a Împărăției lui Dumnezeu. Evident, adevărul definitiv sau universalismul necondiționat și pozitiv nu poate fi exclusiv individual sau exclusiv social — el trebuie să exprime plenitudinea și integritatea vieții individual-sociale. Adevăratul creștinism constituie unitatea perfectă a celor trei temeiuri indisolubil legate între ele: 1) *evenimentul absolut* — revelația personalității desăvîrșite a Dumnezeu-omului întruchipat de Hristos, înviat trupește; 2) *făgăduința* absolută a societății pe măsura personalității desăvîrșite, anume a Împărăției Domnului și 3) *sarcina* absolută de a contribui la împlinirea făgăduinței respective prin refacerea întregului nostru mediu individual și social în spiritul lui Hristos. Eludarea sau neluarea în seamă a unuia din aceste trei temeiuri conduce la paralizarea și distorsionarea întregii acțiuni. Iată de ce, deși creștinismul reprezintă revelația necondiționată și deplină a adevărului, dezvoltarea morală a umanității precum și istoria ei exterioară nu s-au oprit după apariția lui Hristos. Ceea ce s-a înfăptuit și s-a făgăduit a fi înfăptuit se înscrie ferm în perspectiva veșniciei și nu mai depinde de noi. Dar sarcina privind prezentul se află în mîinile noastre, căci noi înșine trebuie să acționăm în vederea renașterii morale a vieții noastre. De această sarcină se leagă și preocuparea specială a filozofiei morale de a defini și clarifica, în contextul realității istorice, relațiile cuvenite între toate elementele și segmentele întregului individual-social în conformitate cu norma lui definitivă.

Capitolul XII

Subiectivismul abstract în morală

I

Pe treapta istorică atinsă de conştiinţa umană prin creştinism viaţa morală se relevă ca o *sarcină* generală şi atotcuprinzătoare. Înainte de a vorbi despre condiţiile istorice care au impus-o, trebuie să înlăturăm opinia care din principiu refuză să prezinte morala ca un obiectiv istoric sau ca operă a omului comunitar şi o reduce în întregime la mobilurile morale subiective ale persoanelor singulare. În mod arbitrar, binele omenesc este pus în cadre foarte restrînse pe care nu le are în realitate şi nu le-a cunoscut vreodată. Propriu-zis, morala nu a fost niciodată o chestiune ţinînd de simţăminte sau de vreo regulă de comportament individual. În modul de viaţă al ginţii exigenţele morale de tipul veneraţiei, milei şi ruşinii erau strîns legate de obligaţia membrilor ei faţă de uniunea gentilică respectivă; „eticul" nu se despărţea de „social", „individualul" — de „comunitar". Dacă însă morala se dovedea a fi de nivel inferior şi destul de limitată, aceasta nu datorită caracterului ei comunitar, ci doar nivelului general scăzut şi orizontului îngust de viaţă care reflecta treapta iniţială a dezvoltării istorice: această morală era inferioară şi limitată numai în raport cu progresul ei ulterior şi nu în comparaţie cu morala sălbaticilor care trăiau în copaci şi în peşteri. Şi în cadrul orînduirii statale, în ciuda închistării relative a vieţii în familie, morala se definea în genere prin relaţia indivizilor cu acel întreg — mai complex şi mai amplu de pe acum — din care făceau parte. Era imposibil să fii moral în afara unei anumite relaţii concrete cu statul, morala fiind, înainte de toate, o virtute civică, şi dacă *virtus antiqua*[1] nu ne satisface pe deplin, cauza trebuie căutată, fără

[1] virtute veche (lat.). (*N. ed.*)

îndoială, nu în caracterul ei *civic* ce-l depășește pe cel *familial*, ci în decalajul enorm dintre civismul însuși de atunci și idealul social autentic, cel dintîi fiind doar o expresie a tranziției de la barbarie la adevărata civilizație umană. Din moment ce la baza moralei se află slujirea curajoasă a întregului social (statul) care se menținea însă prin sclavie, prin războaie neîntrerupte etc., criticii noastre trebuie să-i supunem nu caracterul social al moralei, ci caracterul imoral al societății. La fel de îndreptățită este și critica noastră la adresa ierarhizării ecleziastice medievale a moralității, dar, evident, ținta ei nu o constituie structura bisericii ca atare, ci biserica în starea ei de atunci care era departe de o veritabilă organizare morală și care alături de bine instituționaliza, prin persecuțiile religioase și prin tortură, un mare rău, încălcînd astfel principiul necondiționat al moralei în propriul ei domeniu.

„Evanghelie a Împărăției", creștinismul aduce cu sine un ideal înălțător și existența moralității absolute. Este oare necesar ca această moralitate să fie *exclusiv subiectivă*, să se reducă la stări interioare și la actele singulare ale individului? Întrebarea este retorică, dar sinceritatea ne obligă să recunoaștem de la început ce este valabil în afirmațiile partizanilor creștinismului pur subiectiv. Incontestabil, o stare morală perfectă sau absolută trebuie să fie pe deplin trăită, simțită și conștientizată de o persoană singulară; această stare trebuie să fie actul *interiorizat* al persoanei înseși și să devină conținutul vieții sale. Dacă moralitatea perfectă ar fi considerată numai în acest sens subiectiv, discutabile ar rămîne doar denumirile. Este vorba însă de o altă chestiune și anume: în ce mod devine această moralitate un bun al persoanelor singulare, prin lupta interioară a fiecăruia și prin exteriorizarea rezultatelor ei, sau *cu ajutorul* unui anume proces social care să se desfășoare nu numai în plan personal, ci și în plan comunitar? Cei care pledează pentru prima soluție, rezumînd totul la lucrarea interioară individuală, nu contestă, firește, nici conviețuirea și nici îmbunătățirea morală a formelor ei, dar în viziunea lor totul nu este decît o simplă consecință inevitabilă a succeselor morale de ordin individual: precum este omul, așa-i și societatea, și pentru aducerea raiului pe pămînt ar fi de ajuns ca fiecare să înțeleagă, să-și dezvăluie esența autentică, să trezească în sufletul său bunele sentimente. Fără îndoială, morala individuală și socială sînt de neconceput fără sentimente și gînduri bune. Tot atît de neîndoiel-

nic este şi faptul că *dacă* toţi oamenii ar fi fost buni, la fel de bună ar fi fost şi societatea. Dar a crede că virtutea reală a cîtorva oameni mai buni este *suficientă* pentru renaşterea morală a tuturor celorlalţi este ca şi cum ne-am pomeni într-o lume în care pruncii ar fi aduşi de barză, iar cei săraci, în lipsă de pîine, s-ar hrăni cu cozonaci. Or, chestiunea are un dublu aspect, referindu-se nu numai la posibilitatea individului de a atinge desăvîrşirea prin eforturile sale morale, ci şi la întrebarea dacă numai datorită acestor eforturi singulare *ceilalţi*, moraliceşte inactivi, ar putea fi determinaţi *să înceapă* şi ei să acţioneze în acelaşi sens.

Insuficienţa binelui subiectiv şi necesitatea întrupării lui comunitare sînt demonstrate în mod elocvent de întregul mers al istoriei umane. Mă voi limita la un singur exemplu explicativ.

II

În finalul *Odiseii* Homer povesteşte cu vădită compasiune cum acest personaj reprezentativ al elenismului, care a pus capăt vrajbei dintre zei şi oameni şi i-a lichidat pe rivalii săi, restaurează adevărul şi ordinea în familia sa. Cu ajutorul fiului său el îi pedepseşte pe servitorii care în timpul pribegiei sale de douăzeci de ani, cînd toată lumea îl socotea mort, nu s-au împotrivit peţitorilor Penelopei care se simţeau stăpîni în casa lui, trecînd de partea acestora.

Şi-n urmă cînd ei casa o grijiră,
Luînd pe slugi, le scoaseră din sală
La mijloc între chioşc şi-mprejurimea
Frumoas-a curţii, le-au închis acolo
În loc îngust, de n-aveau cum să scape.
Iar Telemah a început a zice:
„Eu n-aş vrea să le dau o moarte bună
Acestor ticăloase care mie
Şi maicii mele ne-au adus atîta
Batjocură şi foc pe capul nostru
Şi care se culcau cu peţitorii."

Legă atunci de stîlpul mare-al bolţii
O funie de vas cu bot albastru
Şi-o trase-n sus, ca nu cumva să ajungă
Pîn' la pămînt picioarele-atîrnate

Cum sturzii laţi-în-aripi sau hulubii
Se prind în cursă ce în tufiş s-ascunde
Voind să intre-n cuibul lor, şi-acolo
Găsesc odihna morţii, astfel ele
Cu capete-atîrnate-n şir stau toate
Cu laţul de grumaz, ca s-aibă moartea
Cea mai de plîns; o leacă din picioare
Se mai zbăteau şi-n clipă erau gata.
L-au scos atunci din casă pe Melantiu
Prin tindă şi prin curte şi-i tăiară
Urechile şi nasul şi-i stîrpiră
Ruşinea şi la cîini o lepădară.
(XXII, 559–586)[1]

Ulise şi Telemah, departe de a fi nişte călăi, întruchipau, dimpotrivă, idealul suprem al epocii homerice. Profilul lor moral era ireproşabil, ei se remarcau prin evlavie, înţelepciune, simţul dreptăţii şi toate virtuţile proprii unui om de familie. În plus, în ciuda bărbăţiei şi rezistenţei sale fizice, Ulise avea un suflet extrem de sensibil şi plîngea cu orice prilej. Această particularitate remarcabilă a caracterului său se manifestă pe parcursul întregului poem. Întrucît nu am întîlnit în literatură lămuriri speciale, referitoare la această trăsătură dominantă a eroului homeric, îmi îngădui să insist asupra unor detalii. Încă de la prima apariţie în *Odiseea* eroul ei este înfăţişat plîngînd:

El sta pe mal jălind ca şi nainte
Şi sfîşiindu-şi inima cu plînsul
Cu gemet şi dureri. Căta cu ochii
Înlăcrimaţi spre marea cea pustie.
(V, 110–113)[2]

El povesteşte singur:

Şezui acolo şapte ani de-a rîndul
Şi straiele dumnezeieşti ce-mi dase
Calipso mi le tot udam cu plînsul.
(VII, 333–335)[3]

---

[1] *Odissea*, trad. rom. de G. Murnu, ESPLA, 1956. (*N. t.*)
[2] *Idem.*
[3] *Idem.*

El plîngea cu gîndul la patria îndepărtată şi la familia sa, chiar şi cu ocazia evocării propriilor sale fapte de vitejie:

Povăţuit de Muză cîntăreţul,
Luîndu-şi lira din cuier, se puse
Isprăvile vitejilor să cînte.
...
Sfidarea lui Ulise şi Achil
...
Povestea asta o cîntă slăvitul
Măiestru cîntăreţ, iar el, Ulise,
Cu-a lui vînjoase mîni luîndu-şi straiul
Cel lung şi porfiriu, pe cap şi-l trase
Şi-acoperi aşa frumoasa-i faţă.
Se ruşina de oameni, să nu-i vază
Cum lacrimile-i picurau din gene.
(VIII, 102–104, 107, 120–126)[1]

Şi mai departe:

Aşa cînta măiestrul, iar Ulise
S-a pus pe plîns şi lacrimi de sub gene
Pe-obraji îi picurau. Cum o femeie
Cu braţele s-aruncă şi-şi tot plînge
Bărbatul care cade-n faţa oastei
Şi a cetăţii lui, cînd de pieire
Îşi apără copiii şi oraşul.
(VIII, 711–717)[2]

El plînge şi atunci cînd află de la Circe despre călătoria de altfel foarte reuşită, ce urma s-o facă pe lumea cealaltă:

Aşa vorbi. Şi inima mi-o frînse
Şezui în pat şi mă pornii a plînge
Şi silă mi-era mie de viaţă
Şi de lumina soarelui.
(X, 678–681)[3]

Nu este de mirare să-l găsim pe Ulise plîngînd la vederea umbrei mamei sale (XI), dar pe el îl înduioşează şi umbra celui mai netrebnic şi depravat soldat din oastea sa:

---

[1] *Idem.*
[2] *Idem.*
[3] *Idem.*

Necumpătatul la vin şi nenorocul
M-au dat de mal.
(XI, 81)[1]

Era-ntre ei Elpenor, cel mai tînăr,
Nici prea războinic, nici întreg la minte.
El se răzni de soţii lui şi-n casa
Cea sfînt-a Circei adormi deoparte
Umblînd după răcoare, căci fusese
Îngreuiat de vin, trezit de larmă
Şi vuietul tovarăşilor care
Porneau la drum, el se sculă deodată
Uită s-o ia napoi pe scara naltă
Şi apucînd pe-acoperişul casei,
De sus căzu în cap şi-şi rupse gîtul
La-ncheieturi şi sufletu-i se duse
Pe cealaltă lume.
(X, 752-764)[2]

...
Mă prinse milă, lacrima-i zărindu-i.
(XI, 74)[3]

El plînge şi la vederea lui Agamemnon:

Aşa schimbarăm noi cuvinte triste
Şi stam mîhniţi, cu ochii plini de lacrimi.
(XI, 109–110)[4]

Plînsul amar îl apucă şi cînd soseşte, în sfîrşit, în Ithaca sa natală, şi mai tare la prima întrevedere cu fiul său:

Vărsa din ochi. Pe amîndoi nevoia
Bocirii-i podidi, şi începură
A plînge-n hohot, mai duios şi jalnic
Ca pajura sau vulturul cu gheare
Încovoiate, cînd le fură puii
Nezburători, din cuibul lor, ţăranii
Aşa de trist plîngeau şi de sub gene
Şiroaie le curgeau. Şi-amurgul serii
I-ar fi găsit jălind aşa-mpreună.
(XVI, 265–273)[5]

1, 2, 3, 4, 5 *Idem.*

Lui Ulise i-au dat lacrimile şi cînd şi-a văzut cîinele bătrîn Argus:

Deoparte stînd, o lacrimă îşi şterse.
(XVII, 406)[1]

Plînge înainte de execuţia peţitorilor, îmbrăţişînd pe divinul Eumeus şi pe evlaviosul văcar Philoteus (XXI); plînge, de asemenea, şi după reprimarea bestială a celor douăsprezece slujnice împreună cu căprarul Melantiu:

...iar el îndată
Le cunoscu pe toate şi-l cuprinse
Un dulce dor de plîns şi de suspinuri.
(XXII, 616–618)[2]

Nu lipsesc lacrimile abundente nici în ultimele două cînturi ale lui Ulise:

...Şi tot mai mult Ulise
Se înduioşa şi se porni să plîngă
Şi tot plîngea mereu ţiind în braţe
Pe scumpa şi cinstita lui soţie.
(XXIII, 289–292)[3]

Şi mai departe:

Dar cum Ulise îl văzu pe dînsul
Îngheboşat de greul bătrîneţii
Şi cufundat în jale, stete-acolo
Pe sub un păr înalt, din pleoape lacrimi
Îi picurau.
(XXIV, 315–319)[4]

Sub raportul sensibilităţii subiective personale Ulise nu era, firește, cu nimic mai prejos decît cel mai evoluat — din punct de vedere psihic şi nervos — om al zilelor noastre. În genere, toate sentimentele şi imboldurile noastre morale şi sufleteşti sînt trăite şi de eroii lui Homer. Ele se manifestau nu numai faţă de apropiaţii lor în sensul restrîns al cuvîntului, adică faţă de oamenii de care erau legaţi prin comunitatea de interese, ci şi faţă de străini din locuri depărtate, cum au fost, de pildă, pentru Ulise feacienii cu care el a stabilit relaţii extrem de călduroase. Şi dacă, cu toate acestea, cei mai buni eroi antici săvîrşeau cu conştiinţa împăcată

[1,2,3,4] *Idem.*

fapte care pentru noi sînt astăzi inacceptabile din punct de vedere moral, aceasta nu se datora, desigur, unor deficiențe în planul propriei lor moralități subiective. În orice caz, acești oameni erau tot atît de capabili ca și noi de sentimente umane pozitive atît față de cei apropiați cît și față de străini. În ce constă diferența și de unde provine această schimbare? De ce oamenii buni, înțelepți și *sensibili* din epoca homerică socoteau îngăduit și demn de laudă să spînzure slujnicile ușuratice ca pe niște iepuri și să dea la cîini trupurile sfîrtecate ale servitorilor necinstiți, în timp ce astăzi asemenea fapte pot fi săvîrșite numai de maniaci sau de criminali înnăscuți? Judecînd abstract, am putea presupune că oamenii din epoca îndepărtată, deși aveau sentimente și impulsuri sufletești pozitive, nu cunoșteau *principiile* și regulile, și de aceea chiar la cel mai bun om, pe lîngă afecte morale de mare finețe, se puteau manifesta fără opreliște și porniri bestiale tocmai din pricina caracterului factual al moralității lui, din lipsa unui criteriu de discernămînt între cuvenit și necuvenit, sau a conștiinței clare asupra deosebirii dintre bine și rău. În realitate însă concepția antică nu ducea lipsă de asemenea criterii formale.

Ca și noi, oamenii din antichitate aveau nu numai însușiri native bune și rele, dar și capacitatea de a distinge, în principiu, binele de rău, recunoscînd totodată faptul că celui dintîi trebuie să i se acorde o prioritate necondiționată. Din poemele homerice amintite care ne uimesc prin barbaria morală se desprinde cu toată claritatea noțiunea de ideal moral. Desigur modul de a gîndi și de a se exprima ale Penelopei și ale lui Kant nu se suprapun total, și totuși în cuvintele soției lui Ulise, reproduse mai jos, întîlnim afirmarea fermă a binelui moral ca un principiu a ceea ce este veșnic, necesar și *universal*.

Că bietul om așa puțin trăiește!
Și dacă-i rău și n-are-un pic de milă,
Cît e-n viață-l blestemă cu toții,
Iar după moarte-i defăimat în lume,
Dar dacă-i bun și făcător de bine
Străinii-i poartă numele departe
Și-l laudă mulțimea pretutindeni.
(XIX, 433–439)[1]

[1] *Idem.*

III

Forma conştiinţei morale, respectiv obligativitatea necondiţionată a binelui şi inadmisibilitatea necondiţionată a răului era cristalizată în gîndirea anticilor la fel ca şi în gîndirea noastră. Este însă posibil ca o diferenţă importantă între ei şi noi în ceea ce priveşte evaluarea morală a aceloraşi fapte să ţină de modificarea a însuşi *conţinutului* idealului moral? Nu încape îndoială că datorită Evangheliei idealul nostru de virtute şi sfinţenie este mult mai înalt şi mai generos decît idealul homeric. Dar tot atît de neîndoielnic este şi faptul că dacă acest ideal moral desăvîrşit este doar acceptat pe plan teoretic-speculativ, nu însă şi transpus în viaţă, el nu aduce nici o modificare nu numai în realitate, dar nici în *conştiinţa* morală reală a oamenilor şi nu perfecţionează *etalonul* practic de evaluare a faptelor lor şi ale celorlalţi.

Este oare nevoie să evocăm din nou cazul reprezentanţilor creştinismului medieval care, cu conştiinţa împăcată şi chiar în numele datoriei morale şi al dreptăţii, se purtau cu adversarii prezumtivi ai bisericii lor cu o cruzime şi mai mare decît se purtase Ulise cu duşmanii familiei sale, iar într-o perioadă mai apropiată de noi şi mai civilizată, plantatorii americani nu se aflau şi ei, prin apartenenţa lor la confesiunea creştină, sub stindardul unui ideal moral incontestabil înalt? Şi totuşi ei nu numai că nu se purtau cu sclavii lor negri mai frumos decît păgînul Ulise cu servitorii săi necinstiţi, dar considerau (ca şi el) că dreptatea este de partea lor. Prin urmare, nu numai faptele, ci şi conştiinţa lor practică rămîneau neatinse de acel adevăr suprem pe care îl acceptau în mod teoretic.

În studiile consacrate istoriei ţinutului Tambov, I. I. Dubasov povesteşte despre isprăvile moşierului K. din Elatom care prospera în anii patruzeci ai secolului al XIX-lea. În urma anchetei penale întreprinse s-a constatat că la moşia lui, pe lîngă o mulţime de ţărani chinuiţi de moarte (mai ales copii), nu exista nici un iobag nebătut şi nici o fată iobagă neviolată Mult mai importantă decît aceste „abuzuri" este atitudinea opiniei publice faţă de ele. Cu ocazia percheziţiei generale din judeţul Elatom, nobilimea, în majoritatea cazurilor, era de părere că domnul K. este „un om cu adevărat nobil", iar unii mai şi adăugau: „K. este un adevărat creştin şi îndeplineşte toate datinile creştine". Mareşalul nobilimii

scria guvernatorului: „Tot judeţul este îngrijorat din pricina *neplăcerilor* domnului K.". Cazul a fost clasat prin suspendarea sancţiunii penale împotriva „creştinului adevărat" şi nobilimea şi-a redobîndit liniştea (*Studii monografice despre istoria ţinutului Tambov*). De aceeaşi compasiune se bucura în mediul său un alt moşier tambovian şi mai vestit — contele I. N. despre care însă şeful jandarmeriei fusese avertizat, nu fără temei, în felul următor: „Chiar şi animalele se ascund instinctiv la vederea lui I. N."

Trei mii de ani despart eroii lui Homer de personajele lui Dubasov, fără însă ca în acest răstimp să se fi produs o modificare substanţială şi durabilă în viaţa şi conştiinţa morală a oamenilor aparţinînd categoriilor relativ nelibere ale populaţiei. Atitudinile inumane acceptate de grecii antici din epoca homerică erau considerate permise şi de proprietarii de sclavi americani şi de stăpînii de iobagi ruşi din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Şi dacă în prezent astfel de atitudini ne revoltă, ridicarea exigenţelor etice nu s-a produs în decurs de trei milenii, ci în ultimele trei decenii (pentru noi şi americani, iar pentru Europa occidentală — cîteva decenii mai devreme). Ce anume s-a petrecut mai recent, ce a putut aduce în acest scurt interval de timp o schimbare ce nu s-a putut produce timp de multe secole de dezvoltare istorică? A apărut oare în zilele noastre o idee morală nouă, un nou ideal moral mai înalt?

Nimic din toate acestea nu s-a întîmplat şi nici nu se putea întîmpla, deoarece un ideal mai înalt decît acela care s-a revelat acum optsprezece secole nu poate fi conceput. El era cunoscut de „adevăraţii creştini" din statele americane şi din guberniile ruseşti. Aceştia nu au mai cunoscut nici o idee nouă de acest fel, în schimb au *trăit o nouă experienţă*. Ceea ce ideea, limitată la sfera subiectivă a moralei individuale, nu reuşise în decurs de milenii, a realizat ea în cîţiva ani datorită transformării sale în putere publică şi *cauză generală*. În America, oarecum şi în Rusia, în condiţii istorice foarte diferite, întregul organism social era decis să pună capăt încălcării grosolane a adevărului creştin (dumnezeiesc şi uman) privitor la rînduielile sociale. În America acest obiectiv a fost atins cu preţul sîngelui vărsat, prin teribilul război civil, iar la noi — prin măsurile autoritare ale guvernului[1]. Numai graţie aces-

[1] Referire la războiul de secesiune din SUA (1861–1865) şi la reforma agrară din Rusia, în 1861. (*N. ed.*)

tei acţiuni cerinţele de bază ale dreptăţii şi omeniei (în parte suprapuse cu idealul suprem) au fost transferate din cadrul fluid şi strîmt al sentimentului subiectiv pe terenul larg şi solid al realităţii obiective, adică au fost transformate în lege generală şi obligatorie a vieţii. Prin acest act din partea statului s-a putut ridica dintr-o dată nivelul conştiinţei noastre interioare, s-a înfăptuit ceea ce nu au izbutit, pe cont propriu, milenii în şir de propovăduire morală. Desigur, această mişcare socială şi acţiune guvernamentală ca atare au fost pregătite de propovăduiri anterioare, dar pentru majoritatea oamenilor, pentru întregul mediu social, ea şi-a căpătat forţa numai atunci cînd s-a *concretizat* în acţiuni întreprinse de autorităţi. Datorită constrîngerii exterioare, manifestarea instinctelor bestiale a devenit imposibilă, nemaifiind exercitate ele s-au *atrofiat* treptat, în cazul majorităţii oamenilor ele au dispărut şi nu s-au mai transmis generaţiilor ulterioare. În prezent, chiar şi cei care nu-şi ascund nostalgia iobăgiei manifestă în mod *sincer* rezerve faţă de *abuzuri*, în timp ce acum patruzeci de ani ele erau considerate compatibile cu „adevărata noblеţe" şi chiar cu „adevăratul creştinism". Şi totuşi nu există nici un motiv să credem că părinţii de atunci erau, prin firea lor, mai răi decît fiii de astăzi.

Să presupunem că eroii lui Dubasov pe care nobilimea din Tambov îi apăra din considerente de castă, se situau într-adevăr sub nivelul societăţii lor. Dar pe lîngă ei erau foarte mulţi oameni absolut corecţi şi lipsiţi de porniri criminale care cu *bună credinţă* considerau că sînt îndreptăţiţi să se bucure de privilegiile moşiereşti, de pildă, să facă negoţ cu iobagi aşa cum fac negoţ cu vitele — *cu ridicata* şi *cu amănuntul*. Dacă astăzi asemenea lucruri au devenit deja imposibile chiar şi pentru nemernici, care rîvnesc totuşi la ele, în ce mod poate fi atribuită progresului moralităţii personale această afirmare obiectivă a binelui, această îmbunătăţire reală a vieţii.

Sub raportul bazelor subiective interioare, natura morală a omului rămîne imuabilă. E de presupus că şi proporţia numerică a oamenilor buni şi răi rămîne aceeaşi: este îndoielnic că cineva s-ar putea încumeta să afirme că în prezent numărul celor drepţi este mai mare decît era acum cîteva secole sau milenii. Este incontestabil, în fine, şi faptul că cele mai înalte idei şi idealuri nu produc, prin ele însele, nici o îmbunătăţire durabilă în viaţă şi în conştiinţa morală. Am invocat un fapt istoric indiscutabil şi de

neclintit: crimele (și mai mari) pe care le săvîrșea păgînul virtuos din epopeea lui Homer avînd consimțămîntul mediului său social aveau să fie săvîrșite și peste mii de ani de către adepții zeloși ai credinței creștine — inchizitorii spanioli și creștinii-sclavagiști. Și ei se bucurau de aprobarea mediului lor social, în ciuda faptului că între timp idealul moral individual fusese ridicat pe o treaptă superioară. Astăzi însă, asemenea fapte pot fi săvîrșite numai de maniaci notorii și de criminali de profesie. Acest progres subit a devenit posibil exclusiv datorită faptului că forța socială organizată s-a inspirat din anumite exigențe morale pe care le-a ridicat la rang de lege obiectivă a vieții.

IV

Principiul binelui desăvîrșit care s-a revelat prin creștinism nu elimină ordinea obiectivă a comunității umane, ci se folosește de ea ca formă și unealtă pentru transpunerea în practică a conținutului său moral necondiționat. Acest principiu cere societății umane să devină o *moralitate structurată*. Experiența arată cu deplină evidență că atunci cînd un mediu social nu este structurat moral, are loc o scădere inevitabilă a îndatoririlor morale față de sine și de alții. Iată de ce adevărata problemă privește nu atributul moralei de a fi obiectivă sau subiectivă, personală sau socială, ci în exclusivitate forța (slabă sau puternică) și nivelul ei de realizare. Indiferent de nivelul dezvoltării ei, conștiința morală aspiră în mod implacabil la înfăptuirea sa pe plan individual sau social și nivelul ei superior de realizare se deosebește de cele inferioare nu prin permanentizarea caracterului ei subiectiv, respectiv neputința realizării ei — ceea ce ar fi o superioritate îndoielnică — ci prin aceea că înfăptuirea ei trebuie să fie deplină și *atotcuprinzătoare*. De unde necesitatea unui proces incomparabil mai dificil, mai complex și mai îndelungat decît în cazul înfăptuirilor ei comunitare din trecut. În viața gentilică nivelul binelui care putea fi atins se obținea fără dificultăți și opreliști — fără nici o *istorie*. Ulterior, constituirea unei comunități naționale cu o structură politică de anvergură, menită să lărgească sfera de manifestare a binelui și să-i confere un grad mai înalt de realizare, va umple secole întregi de peripeții. Cu cît este însă mai mare sarcina noastră morală moștenită de la creștinism, reclamînd crearea mediului

prielnic unei receptări adecvate, *necondiționate* și *universale* a binelui! În accepțiunea sa pozitivă, binele cuprinde întregul complex de relații umane. Umanitatea renăscută din punct de vedere moral nu poate fi mai săracă în conținut decît umanitatea naturală. Prin urmare, sarcina constă nu în anularea divizărilor sociale existente, ci în stabilirea corelării lor cuvenite, bune, respectiv morale. Apariția speciilor superioare de animale în urma proceselor cosmice nu a dus la suprimarea formelor inferioare — a *viermilor* — ca nedemne prin ele însele, ci doar la renașterea lor mai adecvată: o formă inferioară a încetat să fie baza unică și actuală a vieții, s-a retras în sine și a devenit o unealtă auxiliară, ascunsă din considerente estetice. Au fost conservate (atît material cît și formal) și alte structuri predominante la nivele inferioare, ca părți și organe constitutive și subsidiare ale întregului superior. În același mod se realizează umanitatea creștină — forma superioară a vieții spirituale comunitare — fără să distrugă vechile alcătuiri și diviziuni, stabilind doar concordanța cuvenită între ele conform principiului moral necondiționat.

Exigența acestei concordanțe invalidează orice reclamare justificativă de la subiectivismul moral care se sprijină pe ideea de interes, greșit înțeles, al autonomiei voinței. Voința morală de acțiune trebuie să fie determinată exclusiv prin sine însăși, orice subordonare a ei unei prescripții sau porunci, emise *din afară*, îi subminează autolegiuirea, motiv pentru care această subordonare trebuie calificată drept nedemnă. În aceasta constă *adevăratul* sens al principiului autonomiei morale, dar atunci cînd este vorba de organizarea mediului social în conformitate cu principiul *binelui necondiționat*, o astfel de organizare este nu limitarea, ci *împlinirea* voinței personale — adică exact ceea ce urmărește ea. În calitate de ființă morală, eu *vreau* ca pe pămînt să domnească binele, dar *știu* că nu pot să fac acest lucru de unul singur și atunci *descopăr* o structură socială pe măsura scopului *meu*. Este limpede că o atare structură nu numai că nu mă limitează, ci, din contra, mă scoate din limitele mele individuale, lărgește și intensifică voința morală. În virtutea caracterului moral al voinței sale, fiecare om participă dinlăuntru la această structurare socială a moralității; se înțelege, limitările relative, exterioare ce pot decurge de aici sînt pentru unii indivizi rezultatul propriilor lor

decizii şi deci nu pot submina în nici un fel autolegiuirea morală. Pentru un om cu disponibilităţi morale este important un singur lucru: subordonarea *efectivă* a comunităţii umane principiului *moral necondiţionat*, îndeplinirea în societate a normelor binelui — adevărului şi carităţii — în toate acţiunile şi relaţiile interumane, ridicarea mediului individual şi social la nivelul *binelui organizat*. Este clar că individul, subordonîndu-se unui asemenea mediu care, la rîndu-i, se subordonează principiului binelui necondiţionat şi în fapt se pune în concordanţă cu acesta, nu poate pierde nimic, căci un mediu de *acest* gen este, prin definiţie, incompatibil cu orice fel de constrîngere arbitrară a drepturilor personale, nemaivorbind de oprimări şi persecuţii brutale. *Gradul de supunere a individului faţă de societate trebuie să corespundă gradului de supunere a societăţii însăşi faţă de binele moral*, în caz contrar, mediul social nu are nici un drept asupra omului singular: drepturile mediului depind de satisfacţia morală sau de împlinirea pe care o oferă *fiecărui individ*. Această latură a universalismului moral veritabil, analizat în capitolul de faţă, va fi explicitată şi dezvoltată în capitolul ce urmează.

În ce priveşte autonomia *voinţei rele*, nici un fel de organizare a binelui nu-l opreşte pe răufăcătorul premeditat de la urmărirea şi săvîrşirea răului. Sub acest raport, instituţia binelui nu are de-a face decît cu limitele exterioare ale acţiunilor răufăcătoare care decurg cu necesitate din firea omului şi din sensul istoriei. Despre limitarea obiectivă a răului obiectiv, implicată cu necesitate de instituţia binelui dar în mare măsură neacoperită de ea, vom vorbi în capitolele următoare consacrate problemei dreptului penal şi relaţiei dintre dreptul juridic şi morală.

Capitolul XIII

Norma morală a socialităţii

I

Definiţia pertinentă a societăţii ca *moralitate structurată* înlătură două concepţii eronate, în prezent la modă: *subiectivismul moral* care privează voinţa morală de modalităţile reale ale înfăptuirii ei în viaţa comună şi *realismul social* conform căruia instituţiile şi interesele sociale în sine au în viaţă o importanţă decisivă, aşa încît principiile morale superioare se dovedesc a fi, în cazul cel mai bun, doar mijloace sau unelte de promovare a intereselor respective. Din acest punct de vedere, foarte frecvent astăzi, orice *formă reală* de socialitate cuprinde în fond tot ceea ce este autentic şi esenţial, deşi nu lipsesc eforturile de a-i găsi o justificare morală şi de a o corela cu temeiurile şi normele morale. Dar căutarea însăşi a reperelor morale, proprii societăţii umane, arată că nu numai o formă anume de societate, dar nici comunitatea *ca atare* nu poate substitui definiţia superioară şi necondiţionată a omului. Într-adevăr, dacă omul s-ar defini *numai* ca „animal social" (*zoon politikon*)[1], s-ar ajunge la restrîngerea *conţinutului* şi totodată la lărgirea *sferei* noţiunii de „om", şi atunci am fi nevoiţi să includem în sfera noţiunii de umanitate şi unele specii de animale, de pildă, furnicile pentru care apartenenţa la comunitate constituie o determinare nu mai puţin esenţială decît în cazul omului. „Coloniile de furnici — spune sir John Lebbokk, cercetătorul cel mai profund al vieţii lor — nu sînt simple aglomerări de exemplare independente, cu atît mai puţin grupuri temporar constituite de felul stolurilor de păsări migratoare; ele reprezintă forme de convieţuire organizată în care, printr-un consens extraordinar, se munceşte pentru bunăstarea generală"[2]. În interiorul furnicarelor trăieşte uneori o populaţie atît de numeroasă

[1] Definiţia aparţine lui Aristotel. (*N. t.*)

[2] *Furnici, albine şi viespi. Observaţii asupra comportamentului societar*

încît, după remarca aceluiași naturalist, dintre orașele construite de om, poate numai Londra și Beijingul să concureze cu ele[1]. Mult mai importante însă sînt cele trei particularități structurale ale furnicarului: ierarhia socială complexă, diferențierea societăților de furnici după gradul lor de organizare — diferențiere absolut identică cu aceea care se relevă prin dezvoltarea treptată a formelor civilizației umane, de la vînătoare la agricultură, ceea ce atestă formarea colectivității de furnici după anumite legi sociologice comune și respinge ideea apariției printr-o întîmplare de excepție — și, în fine, trăinicia și stabilitatea remarcabile ale relațiilor sociale, solidaritatea practică uimitoare a tuturor membrilor cetății furnicilor, atunci cînd este în joc bunăstarea generală.

Referitor la primul punct, dacă ar fi să considerăm diviziunea muncii drept indiciu caracteristic al civilizației, atunci ar fi imposibil să negăm existența civilizației în lumea furnicilor unde diviziunea muncii este foarte strictă: există aici oșlași foarte dîrzi, înarmați cu clești proeminenți cu ajutorul cărora își decapitează dușmanii, dar nu sînt buni pentru nimic altceva; există lucrători harnici și iscusiți; apoi domnii cu trăsături diametral opuse care ajung să nu mai fie în stare nici să se hrănească nici să se miște fără să apeleze la serviciile celorlalți; există, în sfîrșit, sclavii (pe care nu trebuie să-i confundăm cu lucrătorii)[2] — ei sînt recrutați în timpul invaziilor și aparțin unor alte specii de furnici, ceea ce nu-i împiedică să fie devotați noilor lor stăpîni. Dincolo de această diviziune a muncii, gradul înalt de civilizație al furnicilor este demonstrat prin abundența animalelor domestice (a insectelor domesticite aparținînd altor specii zoologice). „Se poate afirma pe drept — observă Lebbokk (bineînțeles, exagerînd puțin lucrurile) — că la furnicile noastre englezești diversitatea animalelor domesticite este mult mai mare decît la noi înșine"[3]. Unele din aceste insecte domesticite, sîrguincios îngrijite de furnici, servesc drept hrană (mai ales păduchii de plante — *aphidae* — pe care

---

al himenopterelor de John Lebbokk, trad. de Averkiev, Ed. a V-a, 1884, p. 92. (*N. a.*)

[1] *Ibid.*

[2] După cum se știe, furnica-lucrătoare (ca și albina-lucrătoare) nu este de o specie diferită, ea se naște din aceeași matcă, dar rămîne subdezvoltată sub raport sexual. (*N. a.*)

[3] *Ibid.*, p. 73.

Linné îi numește vaci de furnică [*aphis formicarum vacca*]), altele prestează diverse servicii ca, de pildă, gunoierii[1], cele din a treia categorie, după opinia lui Lebbokk, sînt ținute numai pentru amuzament[2] aidoma canarilor și mopșilor. Entomologul André a prezentat o listă cu 584 specii de insecte frecvent întîlnite în coloniile furnicilor[3].

În prezent, pentru multe furnicare dens populate principalul mijloc de existență îl constituie rezervele abundente de produse vegetale adunate de furnici; o mulțime de furnici lucrătoare desfac iscusit și metodic tulpina plantelor și coada frunzelor de parcă *le-ar secera*; dar acest simulacru de agricultură nu este pentru ele nici singurul, nici cel dintîi mod de existență. „La diferite specii de furnici — spune Lebbokk — găsim diferite condiții de trai care corespund în mod curios stadiilor primare ale progresului uman. De pildă, unele specii, ca *Formica fusca*, trăiesc cu precădere din vînat; deși parțial se hrănesc cu sucuri dulci secretate de păduchii de frunză, aceștia din urmă au rămas nedomesticiți. E posibil ca aceste exemplare de furnici să păstreze deprinderile care erau cîndva comune pentru întreaga specie. Ele seamănă cu oamenii de rasă inferioară care trăiesc cu precădere din vînat. Asemenea lor, furnicile hoinăresc prin păduri și deșerturi, trăiesc în grupuri relativ restrînse și au instinctul gregar slab dezvoltat. Vînează solitar și bătăliile lor seamănă cu duelul eroilor homerici. Speciile ca *Lassius flavis* se remarcă printr-un mod de conviețuire evident superior, ele manifestă o adevărată măiestrie mai ales în domeniul construcției: se poate spune că literalmente ele au domesticit anumite specii de păduchi de frunză și pot fi comparate cu triburile care trăiesc din produsele turmelor și herghelиilor lor din epoca păstoritului, în planul progresului uman. Ele trăiesc în grupuri mult mai numeroase, acțiunile lor sînt mai coordonate și bătăliile, departe de a fi niște simple dueluri, dau dovada capacității acțiunilor solidare. Aș putea prezice că ele vor nimici treptat speciile care trăiesc exclusiv din vînat, așa cum sălbaticii erau nimiciți de triburile mai dezvoltate. În sfîrșit, popoarele de

[1] *Ibid.*, p. 74.
[2] *Ibid.*, p. 76
[3] *Ibid.*, p. 73.

agricultori pot fi comparate cu furnicile-secerătoare. Am avea de-a face, se pare, cu trei tipuri principale care prezintă o analogie curioasă cu cele trei faze din istoria dezvoltării umane: vînătoarea, păstoritul și agricultura."[1]

Pe lîngă complexitatea structurii sociale și dezvoltarea treptată în ordinea civilizației, societățile de furnici se remarcă, după cum s-a observat mai sus, și prin stabilitatea extraordinară a relațiilor colective. Autorul nostru aduce nenumărate dovezi de „consens suprem care domnește între membrii aceleiași societăți."[2] Consensul este condiționat *exclusiv* de bunăstarea generală. Nu numai pe baza unor observații, ci și a multiplelor experimente. Lebbokk demonstrează că în toate cazurile cînd o furnică începe să întreprindă ceva folositor pentru întreaga colectivitate, dar nu are suficientă forță pentru a cără, să zicem, o muscă sau un gîndac mort, ea cere întotdeauna ajutor și îl primește; din contra, cînd o furnică se află în primejdie, dar această primejdie o privește numai pe ea, nu i se acordă, de regulă, nici un ajutor și nici o compasiune; de mai multe ori tenacele naturalist a adus furnici în stare de insensibilitate, administrîndu-le cloroform și votcă; „concetățenii" fie nu dădeau nici o atenție celor nenorociți, fie îi aruncau afară ca pe un leș. Dar compasiunea duioasă față de nenorocirea cuiva nu este legată de nici o funcție socială și, deci, ca atare nu este implicată în noțiunea de socialitate; în schimb, simțul datoriei civice și devotamentul față de ordinea generală sînt atît de dezvoltate la furnici încît exclud certurile și luptele interne; armata lor este destinată în exclusivitate războaielor externe, și în cele mai evoluate conviețuiri, care au și gunoieri și un soi aparte de clovni „de curte", nici un observator nu a putut descifra vreun indiciu al existenței vreunei poliții sau jandarmerii instituționalizate.

II

Pentru specia de animale în discuție socialitatea este un indiciu cel puțin tot atît de esențial ca și la om. Dacă nu le considerăm totuși egale nouă și nu sîntem dispuși să acordăm fiecăreia din nenumăratele furnici care mișună prin pădurile noastre toate drep-

[1] *Ibid.*, pp. 89–90.
[2] *Ibid.*, p. 117 ș.a.

turile omului şi cetăţeanului, lucrul se explică prin aceea că omul are în plus încă o particularitate esenţială nu numai condiţionată de socialitate, ci, din contra, determinînd ea însăşi o caracteristică specifică societăţii *umane*. Această particularitate constă în aceea că fiecare om este o fiinţă sau o persoană morală avînd o demnitate necondiţionată şi un drept necondiţionat la viaţa şi la dezvoltarea liberă a facultăţilor sale pozitive, independente de utilitatea lor socială. De aici decurge în mod direct concluzia conform căreia *nici un om, în nici o împrejurare şi din nici un motiv, nu poate fi privit doar ca un mijloc* pentru realizarea unor scopuri străine. El nu poate sluji drept instrument sau *unealtă nici pentru bunăstarea unui alt om, nici pentru bunăstarea întregii clase* şi nici, în fine, *pentru bunăstarea generală* care vizează majoritatea celorlalţi oameni. O asemenea „bunăstare generală" sau „folosul general" are dreptul nu asupra omului ca individ, ci asupra activităţii sau muncii lui în măsura în care această muncă, efectuată în folosul societăţii, asigură implicit existenţa demnă a celui care o desfăşoară. Dreptul persoanei ca atare, bazat pe demnitatea ei umană inalienabilă, pe infinitatea formală a raţiunii în fiecare om, pe faptul că fiecare persoană reprezintă un unicat şi, deci, un scop în sine şi nu doar un mijloc sau o unealtă — aşadar acest drept al persoanei este *necondiţionat* prin esenţa lui, în timp ce drepturile societăţii asupra persoanei sînt, dimpotrivă, *condiţionate* de recunoaşterea dreptului personal. Astfel societatea poate obliga la ceva individul numai trecînd prin actul propriei lui voinţe, altminteri obligaţia face din om un lucru destinat întrebuinţării. Bineînţeles, de aici nu rezultă (cum crede, nu se ştie de ce, unul dintre criticii mei)[1] că pentru luarea unei măsuri cu caracter legislativ sau administrativ autorităţile trebuie să ceară consimţămîntul fiecărui individ. În mod logic, din principiul moral, în locul acestui aberant *liberum veto*[2], derivă doar dreptul fiecărei persoane la schimbarea liberă a cetăţeniei, a confesiunii. Altfel spus, *nici un grup social sau o instituţie nu are dreptul să reţină pe cineva în mod forţat printre membrii săi.*

---

[1] Autorul se referă la articolul lui S. N. Cicerin *Principiile eticii*. (*N. ed.*)

[2] Vetoul liber (lat.) Dreptul de veto personal în cazul unei hotărîri luate de adunarea legislativă în cadrul Senatului Roman. (*N. ed.*)

Demnitatea umană a fiecărei persoane sau proprietatea ei de a fi o ființă morală nu ține defel de calitățile ei native și nici de utilitatea ei: acestea îi pot determina poziția socială, aprecierea ei relativă de către celelalte persoane, dar în nici un caz propria ei semnificație și drepturile ei umane. Multe animale sînt mai virtuoase, prin firea lor, decît o seamă de oameni. Virtuțile matrimoniale ale porumbeilor și berzelor, dragostea maternă a găinilor, blîndețea căprioarelor, devotamentul cîinilor, bonomia focilor și delfinilor, hărnicia și curajul civic al furnicilor etc. — toate aceste calități minunate cu care sînt înzestrați frații noștri mai mici sînt departe de a fi precumpănitoare la majoritatea oamenilor. De ce totuși nu i-a trecut nimănui prin gînd să-l deposedeze pe cel mai mizerabil om de drepturile umane și să le acorde celui mai bun animal ca răsplată pentru virtutea lui? În ceea ce privește utilitatea, nu numai un cal sănătos este mai util decît mulți cerșetori bolnavi, dar și multe obiecte neînsufletite ca, de pildă, o presă de imprimat sau un cazan cu aburi care au adus progresului istoric un folos incontestabil mai mare decît popoare întregi de sălbatici sau de barbari. Dacă Guttenberg și Watt ar fi fost puși *per impossibile*, pentru *invențiile* lor de mare însemnătate, în situația de a sacrifica cu bună știință măcar un singur sălbatic sau barbar, opera lor nu i-ar fi scutit de o condamnare fermă pentru imoralitate, căci altminteri s-ar fi pășit pe terenul scopurilor care scuză mijloacele.

Pentru a dobîndi semnificația de principiu moral, bunăstarea sau folosul comun trebuia să fie de ordin general în sens deplin, adică să nu vizeze doar majoritatea, ci *pe toți fără excepție*. Ceea ce constituie un bun pentru toți este, prin aceasta, un bun și pentru *fiecare în parte*: nimeni nu este ocolit și deci atunci cînd fiecare persoană se pune în serviciul unei *asemenea* bunăstări sau unui asemenea scop, ea *nu* devine doar un mijloc sau o unealtă în slujba unui țel exterior și străin ei. O adevărată societate care respectă dreptul necondiționat al oricărui individ nu constituie pentru el o limită negativă, ci o împlinire pozitivă: individul care îi slujește cu abnegație nu-și pierde, ci își *realizează* demnitatea și semnificația sa necondiționată, deoarece demnitatea și semnificația, luate în separația lor, nu

sînt necondiționate și infinite decît la nivelul *posibilității*, și numai printr-o solidarizare lăuntrică a fiecăruia cu toți ceilalți capătă aceste determinări valoare de realitate[1].

Principiul demnității umane sau semnificația necondiționată a fiecărui individ în virtutea cărora societatea se definește printr-un consens lăuntric general, stabilit în mod liber — iată unica normă morală[2]. În sensul propriu al termenului, nu pot exista mai multe norme morale, așa cum nu pot exista mai multe tipuri de bunuri supreme sau de morală. Este lesne de demonstrat că religia (în configurația sa istorică), familia și proprietatea nu cuprind în ele însele norme morale în sensul propriu al cuvîntului. Ceva care prin sine însuși poate fi sau nu moral primește una din aceste determinări de la altul și nicidecum nu poate să se impună în genere ca normă morală, adică nu poate conferi altora un caracter pe care s-ar putea să nu-l aibă nici el. Este însă neîndoielnic că și religia poate avea un caracter moral sau imoral. În ce fel pot servi religii ca, de pildă, cultul lui Moloh sau Astarte (ale căror reminiscențe și analogii se pot întîlni în unele locuri și în prezent) drept normă morală a ceva, de vreme ce esența lor proprie contrazice în mod flagrant orice moralitate? De aceea, atunci cînd se pretinde că religia constituie baza morală normală a societății, trebuie mai întîi stabilit dacă religia respectivă are, ea însăși, un caracter moral și este conformă principiului moral: prin urmare, acesta din urmă rămîne baza ultimă și criteriul final, și nu religia în sine. Creștinismul reprezintă temeiul și criteriul autentic al oricărei manifestări a binelui în lume numai datorită prezenței în cuprinsul lui a principiului moral necondiționat. Orice *îndepărtare* a comunității creștine de la exigențele desăvîrșirii morale duce imediat la dispariția semnificației necondiționate a creștinismului și la transformarea lui într-o întîmplare istorică.

Nu se poate nega, de asemenea, că familia considerată nu numai în exemplarele ei concrete, ci și prin prisma structurii ei constituite, poate avea sau nu un caracter moral. Astfel, familia în

---

[1] Vezi capitolul X *Individ și societate*. (*N. a.*)

[2] Această teză se justifică logic în prima parte a filozofiei morale care, grație lui Kant, a căpătat un caracter tot atît de riguros științific în sfera sa, precum în alt domeniu l-a dobîndit mecanica teoretică. (*N. a.*)

Grecia antică — nu ne referim la familiile din epoca eroică, în cadrul cărora soția își omora soțul și era omorîtă de fiul ei sau fiul își ucidea tatăl și se însura cu mama sa[1], ci la o familie obișnuită, normală a unui atenian instruit care pretindea existența instituției curtezanelor sau ceva și mai rău, ca să o completeze — ei bine, această familie nu avea un caracter moral. Acest caracter nu-l avea (pînă la Islam) nici familia arabă, unită în felul ei, în care fetițele nou-născute erau îngropate de vii dacă erau mai multe de una sau două; nu se poate vorbi nici de moralitatea familiei romane cu legăturile ei foarte trainice în care stăpînul casei avea dreptul de viață și moarte asupra soției și a copiilor săi. Așadar neavînd un caracter moral intrinsec, familia trebuie să dobîndească și ea un temei moral normal înainte de a-l conferi unei alte instanțe.

În ceea ce privește proprietatea, a vedea în ea un temei moral al societății normale, deci a o considera, așadar, sacră și inviolabilă este imposibil nu numai din punct de vedere logic, dar, în opinia mea (ca și, presupun, în opinia congenerilor mei), și din punct de vedere psihologic; prima noastră trezire la viața conștientă și la gîndirea lucidă s-a produs sub impactul desființării proprietății în cele două forme istorice și radicale ale ei — sclavagismul în America și iobăgia în Rusia. Desființarea era necesară și s-a făcut în numele *moralității sociale*. Inviolabilitatea aparentă a fost în mod strălucit dezmințită printr-o reușită acțiune de violare care a întrunit consimțămîntul general. Evident, proprietatea este ceva care are nevoie de justificare, reclamă *pentru sine* o normă morală și un punct de sprijin pe care ea însăși nu le conține.

Orice instituție istorică — religioasă sau civică — reprezintă o realitate de natură eterogenă. Or, norma morală este totdeauna un principiu pur, străin de o asemenea realitate. Principiul care afirmă în mod necondiționat ceea ce *trebuie* să fie, este inviolabil în esența sa; el poate să nu fie acceptat și respectat, dar faptul acesta se răsfrînge negativ nu asupra lui însuși, ci asupra celui care nu-l acceptă și nu-l respectă. Regula care spune: trebuie să respecți demnitatea umană a fiecărui individ și nu trebuie să privești pe altul ca pe un mijloc sau un instrument — nu depinde de nici un fapt, nu afirmă nici un fapt și, de aceea, nu poate fi afectată de nici un fapt.

---

[1] Se are în vedere familia lui Agamemnon și a lui Oedip. (*N. ed.*)

Principiul dreptului necondiționat al personalității umane nu depinde de nimeni și de nimic, dar numai el poate condiționa caracterul moral al societății și al instituțiilor. În păgînismul antic și în cel nou sînt cunoscute marile formațiuni cultural-naționale cu familii, religii și proprietate extrem de stabile, dar în pofida acestui fapt, ele nu au avut și nu au un caracter moral, specific societății umane: în cazul cel mai bun, ele pot fi asemuite cu forma de conviețuire a insectelor înțelepte în care funcționează un mecanism bine pus la punct, dar acest mecanism nu are la ce servi, căci însuși binele lipsește întrucît îi lipsește suportul — anume personalitatea umană liberă.

III

O conștiință vagă și deformată a ceea ce reprezintă esența morală și norma autentică a societății umane există și acolo unde, poate, principiul moral nu este practicat defel. În despoțiile orientale, de exemplu, om cu adevărat sau personalitate este considerat, pe drept, numai acela care se bucură de toate drepturile, dar această demnitate este atribuită unui singur om. Transformate într-un privilegiu excepțional și bine determinat din exterior, demnitatea umană și dreptul își pierd caracterul moral și singurul lor purtător încetează să fie persoana: fiind imposibil ca o făptură concretă să întruchipeze principiul pur, ea se transformă în idol. Principiul moral cere din partea fiecăruia să respecte demnitatea umană în sine, adică s-o respecte în egală măsură la toți ceilalți. Un individ se definește ca persoană numai dacă se raportează și la ceilalți ca la o persoană. Tiranul oriental însă nu-și găsește în lume egalul, ci numai obiecte lipsite de drepturi; neavînd posibilitatea de a stabili cu altcineva relații morale personale, el își pierde în mod inevitabil caracterul moral personal și devine la rîndul său un obiect — e drept, cel mai prețios, divin, un obiect de adorație, adică un fetiș sau idol.

În societățile civile aparținînd lumii clasice, deplinătatea drepturilor ajunge fie privilegiul cîtorva (în aristocrații), fie privilegiul majorității (în democrații). Această extindere a fost foarte importantă, deoarece crea, deși într-un cadru mai restrîns, posibilitatea unor relații morale de sine stătătoare între indivizi și deci posibilitatea formării conștiinței de sine personale și a transpunerii în

fapt, în limitele societății respective, a ideii de egalitate sau de dreptate[1]. Dar în esența sa principiul moral este universal, pentru că presupune recunoașterea demnității interioare necondiționate de partea omului ca atare, deci fără nici o îngrădire din afară. Or, în societățile antice — obștea gentilică a spartanilor, democrația ateniană sau simbioza originală a acestor două forme în *senatus populusque romanus*[2] — adevărata semnificație a omului este respectată doar în limitele propriei comunități civice. Prin urmare, aceste societăți nu se întemeiau pe principiul moral și pot fi considerate cel mult modele preliminare și relative ale unei astfel de societăți.

Interesul nostru pentru această formă de viață nu are însă un caracter pur istoric: în fond, noi nu am depășit-o încă. Într-adevăr, să ne amintim ce anume în lumea antică îngrădea principiul moral și îi împiedica transpunerea în viață. Au existat trei categorii de oameni total lipsiți de drepturi și de orice responsabilitate care deci nu constituiau *scopul* unei acțiuni, nu erau cuprinși în proiectul *bunăstării generale*, ci, dimpotrivă, erau tratați exclusiv ca *instrumente* sau ca *impedimente materiale* în realizarea acestei bunăstări. Din aceste categorii făceau parte: 1) *dușmanii*, adică, la început, tot soiul de venetici[3], 2) *sclavii* și, în fine, 3) *criminalii*. Dincolo de deosebirile particularizante, atitudinea legiferată față de aceste trei categorii era, în fond, identică, adică în egală măsură imorală. Nu este nevoie să îngroșăm aspectul monstruos al insti-

---

[1] În despoțiile orientale nu putea fi vorba de *egalitate în drepturi* ci numai de egalitatea negativă a tuturor pe fundalul inegalității generale. Or, distribuirea egală a *nedreptății* nu o transformă în dreptate. Noțiunea de egalitate în sine (*in abstractu*) este exclusiv de natură matematică și nu de extracție etică. (*N. a.*)

[2] Senatul și poporul roman (lat.) Formulă oficială a exponentului puterii supreme de stat în republica romană. (*N. ed.*)

[3] Obicei străvechi, ospitalitatea față de străinii pașnici nu este totuși un fenomen primordial. În Grecia fondatorul acestui obicei era considerat Zeus, dar el aparține de cea de a *treia* generație de zei, după Cronos și Uranus. Înainte de a deveni un oaspete în sensul de vizitator prietenos și dezinteresat, străinul fusese un oaspete în calitate de negustor, iar și mai înainte, el fusese privit numai în accepțiunea cuvîntului latin *hostis* (dușman). De altfel, și în vremuri mai îndepărtate despre care vorbesc totuși unele legende

tuției sclaviei care, după cum se știe, a succedat după o simplă masacrare a prizonierilor; sclavii aveau asigurate mijloacele de trai și se bucurau, în genere, de un tratament destul de omenos, dar toate acestea țineau de întîmplare, fie ea și frecventă, și nu de obligație, deci nu aveau o semnificație morală; sclavii erau prețuiți pentru utilitatea lor, dar aceasta nu are nimic comun cu recunoașterea demnității lor umane. Spre deosebire de acest gen de obiecte utile a căror păstrare este dictată de bunul simț, dușmanii externi și interni, considerați *a priori obiecte nocive*, erau condamnați la o nimicire neîndurătoare. Pe timp de război, această neîndurare putea fi atenuată de respectul față de forța inamicului și de frica răzbunării, dar față de criminalii reali sau prezumtivi, lipsiți de apărare, neîndurarea era nelimitată: în Atena cultă, infractorii de drept comun aflați sub arest erau mai întîi torturați și apoi anchetați.

Pentru lumea antică, războiul, sclavia, tortura erau fenomene firești în sensul că decurgeau în mod logic dintr-o viziune despre lume unanim acceptată și erau determinate de starea generală a conștiinței. Dacă semnificația, plenitudinea demnității și drepturilor omului ca persoană de sine stătătoare erau condiționate exclusiv de apartenența lui la o anumită comunitate civică, atunci în mod firesc toți cei care nu aveau aceeași apartenență (străinii sau cei ostili comunității respective) sau, deși o aveau, îi încălcau legea și îi puneau în pericol securitatea generală, erau, din acest motiv, privați de demnitatea umană și de drepturi și oricînd expuși oricăror persecuții. La un moment dat însă, conștiința antică a suferit o anumită modificare. Dezvoltarea gîndirii etice (începînd cu sofiștii și Socrate, trecînd apoi la stoicii greci și romani), lucrările juriștilor romani precum și natura însăși a imperiului roman prin amploarea și factura lui internațională au lărgit vrînd-

---

clasice, un oaspete era primit cu și mai mare bucurie decît în vremurile mai recente marcate de ospitalitate, dar numai ca o bucată delicioasă de friptură la un ospăț familial. Dincolo de aceste excentricități, atitudinea dominantă față de un străin, proprie societăților primitive, era identică, fără îndoială, cu aceea pe care o observa în mod constant sir John Lebbokk adresată unui intrus într-un furnicar, chiar dacă acesta aparținea aceleiași specii: după ce era tras de antene și chinuit teribil, era ucis ori izgonit. (*N. a.*)

nevrînd orizontul de viață și gîndire — toate acestea au contribuit la demolarea hotarelor vechi și la afirmarea în planul conștiinței a principiului moral în perspectiva ilimitării și universalizării lui formale. Totodată, dinspre Orient, propovăduirea moral-religioasă a profeților israeliți s-a finalizat în elaborarea unui ideal animat de demnitatea umană necondiționată. Și, în timp ce un roman, vrînd să exprime gradul cel mai înalt al demnității umane, proclama cu vocea unui actor declamînd pe scena orașului etern, în loc de *civis romanus* (cetățean roman), o expresie nouă: *homo sum* (sînt om), un alt roman dintr-o provincie orientală îndepărtată și de pe o scenă mai tragică întregea această afirmare a noului principiu prin simpla indicare a întruchipării lui în persoana reală: *ecce homo* (iată omul!).

Părea că răsturnarea interioară, produsă grație conjugării evenimentelor palestiniene cu teoriile grecilor și romanilor, ar fi trebuit să inaugureze o nouă ordine a lucrurilor. Se aștepta chiar o completă înnoire a lumii fizice, dar pînă acum nici măcar universul social-moral al păgînismului nu a suferit vreo modificare radicală și definitivă. Nu ne vom mira și nu ne vom tîngui cu acest prilej, dacă vom înțelege obiectul regenerării morale a umanității în toată amploarea lui. Că împlinirea lui, înainte de catastrofa finală, trebuie să fie pregătită de un proces evolutiv reiese clar, în fond, din cuvintele profetice ale Evangheliei însăși[1]. Un asemenea proces se află încă în curs de desfășurare, și este nedoielnic faptul că, începînd cu secolul al XV-lea și, mai ales, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, mersul istoriei se remarcă prin accelerarea ritmului. Sub raportul practicii morale, este important să ne dăm seama cu claritate ce și cum a fost deja realizat, ce și cum urmează să fie făcut.

IV

De cînd oamenii de etnii și clase sociale diferite s-au unit în spirit prin adorația unui *străin sărman* din Galileea, pe care îl răstigniseră ca pe un *tîlhar* în numele intereselor naționale și de castă, războaiele între popoare, inegalitatea claselor și execuția criminalilor și-au pierdut motivația *internă*. Chiar dacă au trebuit

[1] În pildele cu dospitul făinii, cu grîul și neghina și cu grăuntele de muștar. (*N. a.*)

să treacă optsprezece secole pentru ca această schimbare să iasă cît de cît la iveală și chiar dacă ivirea ei devine sesizabilă exact în momentul în care prima ei forță motrice — credința creștină — slăbește și, poate, va dispărea din stratul de suprafață al conștiinței, această schimbare de atitudine față de tradițiile societății păgîne pătrunde totuși adînc în sufletul umanității și se resimte tot mai pregnant în viața ei. Indiferent de ce ar gîndi indivizii izolați, umanitatea înaintată, ca întreg comunitar, a atins acel grad de maturitate morală, acea stare de conștiință și de simțire care fac să devină imposibil pentru ea ceea ce în lumea antică era firesc. Și chiar pentru indivizii care nu au renunțat la uzul rațiunii, începe să se manifeste ca o forță obligatorie, dacă nu sub forma credinței religioase, măcar în calitate de convingere rațională, acel principiu moral care nu admite legiferarea crimelor colective. Însuși faptul apropierii exterioare, al cunoașterii și comunicării între părțile îndepărtate ale omenirii desființează în mare parte barierele și înstrăinarea reciprocă, firești în condițiile orizontului îngust al anticilor care își închipuiau că strîmtoarea Gibraltar marchează hotarul lumii, iar de-a lungul Niprului și Donului ar trăi oameni cu cap de cîine.

Deși războaiele nu au fost încă eliminate, atitudinea față de ele s-a schimbat uimitor, mai ales în ultima vreme. Frica de război a devenit motivul preponderent al politicii internaționale, și nici un guvern nu are curajul să-și recunoască intențiile expansioniste. În sensul ei propriu sclavia a fost abolită în mod necondiționat și definitiv ca și alte forme brutale de subordonare a individului care s-au păstrat pînă în secolul trecut, iar în unele locuri chiar pînă în a doua jumătate a secolului nostru; a mai rămas doar forma indirectă de sclavie economică, dar și ea este pusă astăzi în chestiune. În fine, începînd cu secolul al XVIII-lea, atitudinea față de criminali se schimbă considerabil sub influența principiului moral creștin.

Și iată că tocmai acest progres pe calea trasată acum nouăsprezece secole, deși întîrziat dar astăzi alert și ferm, naște temeri cu privire la temeliile morale ale societății! În realitate, principalul obstacol care întîrzie revoluția morală radicală în conștiința socială și în viață îl constituie o falsă concepție asupra acestor temelii. Numai prin ele însele, prin existența lor în fapt, religia, familia și proprietatea nu pot servi, după cum se știe, drept baze morale nor-

male ale societății, și sarcina constă nu în menținerea cu orice preț a *status-quo*-ului acestor instituții, ci în racordarea lor la norma morală unică în așa fel încît să fie pătrunse total de principiul autentic unic.

În esența sa, acest principiu este universal, singurul valabil pentru toți. Ca atare, religia nu are neapărat caracter universal, toate credințele arhaice erau doar strict circumscrise în cadrul unei etnii. Creștinismul însă, ca întruchipare a idealului moral absolut, se dovedește, din momentul apariției lui, a fi tot atît de universal ca și principiul moral, dar instituțiile istorice legate de el de-a lungul veacurilor nu și-au păstrat universalitatea și, tocmai din acest motiv, și-au pierdut puritatea și integritatea morală. Cîtă vreme ne promovăm cu prioritate religia în specificitatea ei confesională și numai în a doua instanță în ipostaza ei de creștinism universal, o privăm nu numai de logica ei rațională, ci și de semnificația ei morală, transformînd-o într-un obstacol în calea renașterii spirituale a umanității. În afară de aceasta, universalitatea se exprimă nu numai prin absența barierelor exterioare, naționale, confesionale sau de altă natură, ci în și mai mare măsură prin libertatea interioară: pentru a fi cu adevărat universală, religia nu trebuie separată de instruirea intelectuală, de știință, de progresul social și politic. Religia care se teme de toate acestea nu se va încrede, evident, nici în propriile ei forțe, va fi pătrunsă de un soi de scepticism și, revendicîndu-și dreptul la monopolul normei morale pentru societate, nu va întruni cea mai elementară condiție morală — sinceritatea.

Semnificația pozitivă a *familiei* în virtutea căreia ea poate constitui într-un anumit sens o normă morală a societății constă în următorul lucru. Pentru *un* om este imposibil, din punct de vedere fizic, să manifeste în viața lui zilnică o atitudine morală față de *toți*. Chiar și acceptînd cu toată sinceritatea exigențele necondiționate ale principiului moral, individul nu le poate respecta practic în raporturile sale cu toți oamenii din simplul motiv că acești „toți" nu au pentru el o existență reală. El nu-și poate arăta respectul față de demnitatea umană personificată de miliarde de oameni despre care nu are nici o idee și pe care nu-i poate face *in concreto* scopul pozitiv al activității sale. Or, fără realizarea lui *deplină* prin relații individuale *palpabile*, principiul moral rămîne o abstracție capabilă să instruiască conștiința, dar nu și să

regenereze viața omului. Soluționarea acestei contradicții cere ca o înfăptuire totală a relațiilor morale să aibă loc pentru fiecare om într-un anumit mediu restrîns care îl înconjoară în mod real și constant. Tocmai sub acest aspect se prezintă familia, fidelă menirii sale; în cadrul ei fiecare membru constituie nu numai în intenție, ci și în fapt, scopul pentru toți ceilalți, fiecăruia i se recunoaște o semnificație necondiționată, fiecare este de neînlocuit. Din acest punct de vedere, familia reprezintă celula elementară, exemplară și instructivă a fraternității universale sau a societății umane, așa cum ar trebui ea să fie. Pentru menținerea acestei semnificații însă familia nu trebuie să se transforme într-un mediu de satisfacere reciprocă a egoismului, iar pentru fiecare membru al ei trebuie să se deschidă, de pe această treaptă, o cale ascendentă de realizare posibilă a principiului moral în lume. Familia constituie fie *împlinire totală* a egoismului, fie *germenele* reunirii universale. Menținerea ei în primul sens nu înseamnă conservarea „temeliilor morale" ale societății.

În genere, proprietatea nu are o semnificație morală. Nimeni nu are datoria să fie bogat, și nimeni nu are datoria nici să îmbogățească pe alții. Egalitatea tuturor averilor este tot atît de imposibilă și inutilă ca și aceeași culoare sau desime a părului. Există însă o împrejurare în care starea materială a persoanei devine o problemă morală. Situația în care omul nu este capabil să se întrețină sau cînd pentru întreținerea sa este nevoit să cheltuiască atîta forță și timp, încît nu mai dispune de ele în suficientă măsură pentru a se preocupa de propria sa perfecționare umană, intelectuală și morală, o astfel de situație contravine în mod direct demnității umane și normei morale a societății; omul încetează să fie scop pentru sine și pentru alții, devenind un simplu mijloc de producție economică alături de mașinile neînsuflețite. Întrucît însă principiul moral ne obligă în mod necondiționat să respectăm demnitatea umană a fiecăruia în parte și a tuturor în ansamblu, să-i privim pe toți și pe fiecare în parte ca pe un scop și nu ca pe un simplu instrument, societatea care aspiră la normalitate din punct de vedere moral nu poate rămîne indiferentă față de o asemenea situație a unuia dintre membrii săi. Îndatorirea ei nemijlocită constă în asigurarea unui minim de bunăstare pentru fiecare, ceea ce este necesar tocmai pentru susținerea existenței demne a

omului. Cum să faci asta nu e o problemă care ține de morală, ci de politica economică. În orice caz, asta trebuie făcut, deci poate fi făcut.

Orice tip de societate și, mai ales, acela care se reclamă de la creștinism își poate consolida existența și spori demnitatea numai conformîndu-se normei morale. Aceasta înseamnă că este vorba nu de conservarea exterioară a unor instituții care pot fi bune sau rele, ci de o străduință tenace și sinceră de a aduce îmbunătățiri esențiale tuturor instituțiilor și relațiilor sociale care pot deveni bune prin subordonarea lor tot mai deplină idealului unic și necondiționat de *liberă reunire a tuturor întru binele desăvîrșit.*

Creștinismul a făcut din acest ideal un obiectiv practic pentru toți indivizii și toate popoarele; el i-a garantat împlinirea prin bunăvoință și i-a făgăduit sprijinul suprem întru realizare, un sprijin despre care mărturisesc atît experiențele personale cît și cele istorice. Dar prin caracterul moral (și deci liber asumat) al proiectului creștin, ajutorul pe care îl oferea omului Binele suprem nu putea consta în violentarea voinței rele sau în suprimarea din afară a obstacolelor create de ea în calea înfăptuirii Împărăției Domnului. Prin indivizi și popoare, umanitatea trebuie, ea singură, să înlăture astfel de obstacole care apar nu numai ca urmare a voinței rele persoale, ci și ca efecte complexe ale *relelvoințe colective.* De unde încetineala reală a progresului în lumea creștină, pasivitatea *aparentă* și caracterul stagnant al creștinismului.

Capitolul XIV

Problema națională din punct de vedere moral

Dincolo de patimile și viciile personale, sarcina transpunerii moralității desăvîrșite în viața umanității ca întreg comunitar se confruntă cu formele înrădăcinate ale răului colectiv care acționează endemic. În ciuda unui progres indiscutabil, deși încetinit, acest rău se manifestă astăzi, ca și în antichitate, sub forma unei triple ostilități și atitudini imorale: între diferite popoare, între societate și criminal, între diferitele clase sociale. Este suficient să ascultăm ce spun francezii despre nemți, portughezii despre olandezi, chinezii despre englezi, americanii despre chinezi; este suficient să observăm ce simte și gîndește publicul la procesele penale sau cum acționează o gloată în timpul linșării negrilor din America și al răfuielii nesăbuite cu vrăjitorii și cu hoții de cai la noi în Rusia; este suficient, în sfîrșit, să asistăm la întruniri sau să urmărim în presă o polemică între muncitorii socialiști și reprezentanții burgheziei pentru a ne da seama de faptul că, dincolo de unele distorsiuni ale voinței individuale, trebuie să ținem cont de gradul dușmăniei supraindividuale, comunitare în cele trei forme de manifestare ale ei și de faptul că problemele de natură națională, penală și social-economică au, independent de interesele politicii externe și interne, o însemnătate aparte și pentru conștiința morală. În acest context soluționarea problemelor respective este cu atît mai urgentă cu cît nenorocirii maladiei morale ereditare i se adaugă astăzi un rău și mai mare care constă în terapia absurdă prin susținerea ideii de descompunere tolerată a umanității în elemente singulare, pe de o parte, și prin noile forme de violență socială, pe de altă parte.

I

În prezent, problema atitudinii omului față de popor generează în conștiința socială două concepții: *naționalismul* și *cosmopolitismul*. În domeniul sentimentelor și gusturilor pot exista diverse nuanțe și interferențe, dar numai două puncte de vedere sînt clar conturate. Primul poate fi rezumat în următoarea formulă: *trebuie să nutrim dragoste față de propriul nostru popor și să contribuim prin toate mijloacele la bunăstarea lui, iar față de celelalte popoare avem dreptul să fim indiferenți; în cazul confruntării intereselor lor naționale cu ale noastre sîntem obligați să tratăm popoarele respective ca pe niște dușmani.* Esența punctului de vedere cosmopolit se exprimă în felul următor: *poporul este un fenomen natural, lipsit de orice semnificație morală; noi avem obligație nu față de popor ca atare (al nostru sau altul), ci numai față de oamenii singulari, indiferent de apartenența lor la un popor sau altul.*

Este lesne de observat că nici unul dintre aceste puncte de vedere nu acordă importanța cuvenită fenomenului de diferențiere a popoarelor: primul conferă acestui fenomen însemnătate absolută care-i este improprie, iar cel de al doilea îl privează de orice relevanță. De asemenea, este ușor de remarcat că fiecare viziune își găsește justificarea numai prin latura *negativă* a punctului de vedere opus.

Orice cosmopolit cu bun simț reproșează partizanilor naționalismului nu dragostea pentru propriul popor, ci numai faptul că socotesc permise, iar în unele cazuri obligatorii, ura și disprețul față de străini. În mod asemănător cel mai înrăit naționalist, dacă nu este lipsit de rațiune, îi combate pe cosmopoliți nu pentru că aceștia ar cere instituirea dreptății în relațiile cu străinii, ci pentru că manifestă indiferență față de propriul lor popor. Prin urmare, în cadrul fiecărei abordări detașarea părților bune de cele rele este efectuată în mod involuntar chiar de către adversarii ei direcți. În mod firesc se pune întrebarea dacă între cele două laturi există vreo legătură necesară, respectiv 1) dacă dragostea pentru propriul popor justifică recurgerea la orice mijloc în apărarea intereselor sale și legitimează atitudinea de indiferență și dușmănie față de străini, și 2) dacă atitudinea *morală* egală față de toți oamenii naște indiferența față de popor în genere și față de propriul popor, în special.

La prima întrebare răspunsul este ușor de dat prin lămurirea conținutului conceptului de patriotism autentic sau de dragoste față de popor. Oricine trebuie să recunoască necesitatea unei asemenea lămuriri, căci oricine știe că există un patriotism *irațional* care, în locul folosului dorit, aduce prejudicii popoarelor și le împinge la pieire; patriotismul *steril* nu exprimă decît o pretenție pur verbală și, în fine, patriotismul de-a dreptul *fals* joacă rolul de paravan pentru ambiții josnice și egoiste. În ce constă atunci patriotismul autentic?

O adevărată dragoste față de cineva se manifestă prin dorința și stăruința de a oferi ființei îndrăgite toate bunurile posibile — nu numai de natură morală, ci și materială. Cele din urmă însă trebuie să fie condiționate de cele dintîi, omului iubit îi doresc, printre altele, și o bunăstare materială dar cu condiția, firește, ca el s-o dobîndească prin mijloace cinstite și s-o folosească cu bune intenții. Dacă prietenul meu îndură sărăcia și eu devin complicele lui în procurarea averii de către el prin potlogării, chiar dacă am asigurări că rămîne nepedepsit; sau dacă prietenul meu este scriitor și eu îl sfătuiesc să-și sporească notorietatea literară prin comiterea unui plagiat reușit — oricine, pe bună dreptate, mă va socoti fie nebun, fie nemernic, dar în nici un caz un bun prieten al prietenului meu.

Este, deci, clar că bunurile pe care, din dragoste, le dorim apropiaților noștri se disting nu numai după trăsăturile lor exterioare, ci și după semnificația lor lăuntrică pentru voință: bunurile spirituale a căror dobîndire exclude, prin definiție, folosirea mijloacelor nedemne — nu se poate fura demnitatea morală, smulge de la cineva dreptatea sau impune cu forța iubirea de oameni — sînt dorite *în mod necondiționat*; din contra, bunurile materiale care prin natura lor admit și mijloacele nedemne ale procurării lor sînt dorite cu *condiția* nerecurgerii la asemenea mijloace, ceea ce presupune subordonarea scopurilor materiale celui de ordin moral.

Pînă la o anumită limită, toți împărtășesc acest adevăr elementar; toți sînt de acord că nu este permis să faci avere prin crimă nici pentru tine, nici pentru prietenul tău, sau pentru familia ta și a lui, nici chiar pentru orașul tău sau pentru întreaga regiune în care trăiești. Dar acest adevăr clar ca lumina zilei se întunecă brusc și

se disimulează de-a binelea cînd este vorba de *poporul tău*. Pentru presupusa lui bunăstare, pentru slujirea presupuselor lui interese totul devine dintr-o dată permis, scopul scuză mijloacele, negrul se face alb, minciuna este preferată adevărului și violența este ridicată la rang de virtute. Tot ce ține de popor devine un țel necondiționat și definitiv, bunul suprem și criteriul binelui pentru activitatea umană. O asemenea înălțare necuvenită este însă doar aparentă și, în fapt, duce la înjosirea poporului. Realizarea bunurilor supreme exclude utilizarea mijloacelor imorale și dacă în slujirea propriului popor admitem și *legitimăm* asemenea mijloace, îi limităm prin aceasta aria de interese la bunuri care pot fi obținute pe căi ocolite și necinstite. Este astfel, *ofensat*, înainte de toate, însuși poporul pe care ne-am propus să-l slujim. În acest caz se produce o mutare a centrului de greutate al vieții poporului din sfera superioară în sfera inferioară: sub pretextul slujirii poporului sînt servite de fapt numai interesele lui *egoiste*. Neîndreptățirea morală a *acestui* gen de naționalism este dezvăluită și de istorie care demonstrează destul de convingător că popoarele au ajuns la prosperitate și glorie numai în cazul în care au slujit nu propriile lor interese considerate drept scop în sine, ci bunurile ideale supreme și *universale*. Mai mult, istoria ne dovedește prin fapte caracterul nefondat al însăși ideii după care națiunile sau etniile ar fi purtătoarele originare și definitive ale vieții comunitare a umanității.

II

Divizarea neamului omenesc în anumite grupuri stabile avînd un anumit specific național nu constituie un fenomen omniprezent și primordial. Nemaivorbind de sălbatici și barbari care pînă în prezent trăiesc în triburi, clanuri și cete pribege, împărțirea umanității civilizate pe națiuni nu a fost preponderentă nici în epoca de formare a statului, cînd „ginta" a cedat definitiv locul „cetății" sau „patriei". Aceasta se datorează faptului că patria și națiunea, în ciuda legăturii lor strînse, nu se suprapun în întregime. În lumea antică nu găsim aproape deloc o clară diviziune a popoarelor; aici se întîlnesc fie comunități civile de sine stătătoare — grupuri mai puțin numeroase decît națiunea, unificate în baza unui interes politic și nu național ca în cazul cetăților din Fenicia, Grecia, Italia

fie, dimpotrivă, formațiuni mai mari decît națiunea, reunind într-un stat mai multe popoare: așa-zisele „monarhii mondiale" de tip asiro-babilonian sau roman, forme rudimentare premergătoare comunității universale, în care deosebirile etnice erau de natură fizică, fără să aibă un rol formativ. În lumea antică, criteriul național ca principiu suprem al vieții nu a avut nici locul și nici timpul pentru a fi aplicat. Opoziția între „ai noștri" și „străini" era pe atunci mult mai tranșantă și neîndurătoare decît în timpul nostru, dar ea nu era determinată de criteriul național. În imperiul lui Darius și Xerxes oamenii aparținînd unor triburi și ținuturi diferite erau considerați *ai casei*, în egală măsură supuși puterii comune și legii supreme; străini sau dușmani erau, pentru ei, numai aceia care *încă* nu se supuseseră „marelui împărat". Pe de altă parte, faptul că un atenian și un spartan din Grecia vorbeau aceeași limbă, se închinau acelorași zei și erau destul de conștienți în privința demnității lor etnice nu i-a împiedicat de-a lungul istoriei să se raporteze unii la alții ca niște străini și chiar ca dușmani de moarte. Relații identice au existat și între celelalte polisuri sau comunități civice din Grecia și numai o singură dată în decursul întregului mileniu, cu ocazia invaziei perșilor, s-a manifestat la toți grecii un puternic sentiment autentic de patriotism. Dar și această suprapunere de sfere ale solidarității practice și specificului național (de altfel și atunci incompletă) s-a menținut mai puțin de patruzeci ani, cedînd locul exterminării crunte și îndelungate a grecilor de către greci în timpul războiului din Peloponez; considerată ca un lucru absolut normal, această stare de luptă sîngeroasă între micile comunități aparținînd aceluiași popor s-a menținut pînă cînd ele, toate, și-au pierdut independența, dar nu în favoarea unității naționale, ci numai pentru ca poporul grec, aflat sub stăpînire străină, să depășească dezbinarea politică și să-și asume rolul de unificator cultural pentru întreaga lume de atunci. Opoziția între concetățeni și străini (adică locuitorii altui polis, chit că și el era grecesc) își pierduse de-acum orice semnificație (în sensul principiului practic suprem), dar el nu a fost înlocuit cu opoziția între națiuni, între poporul propriu și cel străin: persista opoziția de mai largă cuprindere, aceea între elinism și barbarie. În ce privește apartenența la elinism, hotărîtoare nu era nici originea și nici limba comună, ci exclusiv însușirea culturii intelec-

tuale-estetice superioare. Desigur, pînă și cel mai revendicativ grec nu putea să privească pe Horațiu, Virgiliu, Augustus sau Mecena ca pe niște barbari. Înșiși fondatorii „imperiului mondial" elen — împărații macedoneni, Filip și Alexandru — nu erau greci în sens etnic. Tocmai datorită acestor doi străini, au trecut grecii direct de la un patriotism local, propriu obștilor, la conștiința de sine universal-culturală, fără să mai revină vreodată la forma patriotismului național manifestat în timpul războaielor cu perșii. Cît privește Roma, toată istoria ei se prezintă ca o trecere neîntreruptă de la politica cetății la politica monarhiei mondiale — *ab urbe ad orbem* — fără să se oprească la un moment pur național. În timpul rezistenței sale față de invazia punică, Roma nu era decît cel mai puternic oraș din Italia, iar cînd inamicul a fost doborît, ea a depășit pe nesimțite granițele etnice și geografice ale latinității și a căpătat conștiința puterii universal-istorice, anticipînd cu două secole avertismentul poetului:

> Asta ți-i arta, a da tuturor legiuirile păcii
> A ocroti pe supuși și-a înfrînge pe mîndri cu arma.[1]

În curînd cetățenia romană a devenit accesibilă oricui și formula „Roma aparține romanilor" și-a pierdut puterea de seducție pentru locuitorii celor două maluri ale Tibrului, căci de acum orașul aparținea lumii.

În timp ce Alexandrii și Cezarii desființau pe plan politic granițele naționale fragile din Est și Vest, cosmopolitismul, ca principiu filozofic, a fost elaborat și promovat de reprezentanții celor două școli de notorietate — de cinicii pribegi și de stoicii imperturbabili. Ei pledau pentru supremația naturii și rațiunii, susțineau ideea esenței unice a tot ce există și demonstrau inutilitatea oricăror granițe și diviziuni istorice artificiale. Conform doctrinei lor, omul prin firea sa, respectiv *orice* individ, posedă demnitatea și menirea superioară care rezidă în eliberarea de atașamente exterioare, de greșeli și pasiuni — în curajul de neînvins al acelui bărbat care:

> ...de s-ar surpa-n fărîme lumea
> neînfricoșat l-ar lovi ruina.[2]

---

[1] Virgiliu, *Eneida*, ESPLA, 1956, p. 158 (*N.t.*)

[2] *Si fractus illabatur orbis/Impavidum ferient ruinae.*
Horatius, *Opera omnia*, Editura Univers, 1980, p. 187. (*N. t.*)

Motiv pentru care orice depărtare de natură civilă, națională etc., impusă din exterior se proclamă inevitabil convențională și aparentă. O asemenea viziune filozofică asupra rațiunii naturale și deci universale, asupra virtuții unice pentru toți și a egalității în drepturi era susținută și de dreptul roman[1] prin prisma propriei sale concepții. Ca urmare a acestui efort intelectual conjugat, noțiunea de „roman" s-a identificat cu conceptul de „universal"[2] nu numai în ceea ce privește sfera, ci și conținutul lui intrinsec.

III

În ajunul apariției creștinismului, conștiința națională închegată în cadrul universului cultural antic se manifesta numai la poporul evreu. Ea era însă indisolubil legată de religie, de intuiția propriei lui superiorități și de premoniția menirii lui universal-istorice. Conștiința națională a evreilor nu-și găsea însă o împlinire reală, nutrindu-se din speranțe și așteptări. Scurta perioadă de măreție a lui David și Solomon a fost idealizată și transformată într-o epocă de aur, dar rațiunea istorică de a fi a poporului, care a creat prima filozofie a istoriei din lume (în cartea lui Daniel despre monarhiile mondiale și împărăția adevărului a Fiului Omului)[3], nu i-a permis să se oprească la imaginea senină a trecutului și l-a obligat să-și proiecteze idealul în viitor. Avînd la origine unele trăsături cu semnificație universală, acest ideal, propulsat de profeți inspirați, s-a eliberat în mod decisiv de cadrele strîmte ale specificului național: Isaia îl vestește pe Mesia[4], închipuit ca un steag care va strînge în jurul lui toate neamurile, iar autorul cărții lui Daniel se situează categoric pe poziția istoriei *universale*.

Un atare universalism mesianic care exprima conștiința națională autentică a evreilor, ca o înzestrare ideală a spiritului popu-

---

[1] Confirmarea celor din urmă referiri se poate găsi în ultimul paragraf al capitolului *Problema națională*. (*N. a.*)

[2] Filozofia stoicilor, deși a luat naștere în Grecia independent de Roma, s-a dezvoltat totuși în epoca romană, s-a bucurat de o popularitate deosebită printre romani și și-a exercitat influența practică prin intermediul juriștilor romani. (*N. a.*)

[3] Daniel, 2, 37–45. (*N. ed.*)

[4] Isaia, 11, 10. (*N. ed.*)

lar, era totuși apanajul clarvăzătorilor aleși, iar atunci cînd în Galileea și Ierusalim a fost ridicat steagul prorocit pentru toate neamurile, majoritatea iudeilor, a conducătorilor lor oficiali (sadukeii) și o parte din dascălii neoficiali (fariseii) a continuat să susțină ideea exclusivității național-religioase, contrapusă înfăptuirii supreme a idealului prorocit. Confruntarea și sciziunea inevitabile între aceste două tendințe, cele „două suflete"[1] ale poporului evreu, explică în suficientă măsură (din punct de vedere pur istoric) marea tragedie a Golgotei din care a luat naștere creștinismul.

Ar fi însă o vădită greșeală să punem cosmopolitismul în relație cu creștinismul. Apostolii nu aveau nici un motiv să nege în predicile lor existența diferitelor neamuri. Între hotarele universului"[2] de atunci, diferențierea neamurilor nu mai constituia o sursă de manifestări imorale precum ura reciprocă și lupta crîncenă — războiul dintre popoare fusese abrogat prin „pacea romană" (*pax Romana*). Lancea universalismului creștin era îndreptată împotriva altor sciziuni mai adînci care nu și-au pierdut valabilitatea reală în pofida ideilor propagate de proroci, filozofi și jurişti. Rămîneau în vigoare deosebirile religioase — între păgînism și iudaism; culturale — între elinism (din care făceau parte și romanii instruiți) și barbarie; în fine, cea mai malefică se dovedea sciziunea social-economică între oamenii liberi și sclavi, care își păstra toată puterea în viața reală în ciuda condamnării ei teoretice de către stoici. Asemenea diferențieri se aflau în flagrantă contradicție cu principiul moral, contradicție de care nu-și dădeau seama diversele etnii din vremea aceea (tot atît de inculpabile în imperiul roman ca și provinciile Bretania și Gasconia din Franța de astăzi). Între iudei și păgîni, greci și barbari, oameni liberi și sclavi era exclusă orice solidaritate, raporturile lor fiind concepute după modelul opoziției dintre ființele superioare și ființele inferioare, cu privarea celor din urmă de demnitatea morală și

---

[1] „Ah! Două suflete-mi sălășluiesc în piept/ Ce vor necontenit să se dezbine." (Goethe, *Faust*, București, 1982, Editura Univers, Traducere, introducere, tabel cronologic, note și comentarii de Ștefan Aug. Doinaș, p. 77.) (*N. t.*)

[2] *Oikoumene* (adică *ge*) — denumire a Imperiului Roman în greacă. (*N. a.*)

drepturile umane[1]. Iată de ce apostolul era nevoit să declare că Hristos nu este nici iudeu, nici păgîn, nici elin, nici scit, nici liber ori rob, ci „făptura cea nouă"[2] care însă nu este o simplă reducere a celor vechi la un numitor comun. Idealului stoic negativ al omului, nepăsător în fața sfîrșitului lumii, apostolul îi substituie idealul pozitiv al omului care compătimește alături de toate făpturile[3], își asumă suferințele și moartea în numele păcii încercate de Hristos — om al universului — și, din această cauză împărtășește triumful Lui asupra morții și întru mîntuirea întregii lumi.[4] Datorită creștinismului, conștiința trece de la omul abstract în *general*, al filozofilor și juriștilor, la omul concret ca *personalitate deplină*, înlăturînd astfel definitiv vechea ostilitate și înstrăinare între diferitele categorii de oameni. *Fiecare* om, dacă primește în el chipul lui Hristos[5], cu alte cuvinte, dacă se va pătrunde de spiritul omului desăvîrșit, își va orienta după chipul Lui identificat cu norma ideală viața și activitatea, implicîndu-se astfel în divin prin forța prezenței în sinea lui a Fiului lui Dumnezeu. Pentru un om astfel renăscut, individualitatea — ca și naționalitatea, alături de alte particularități și deosebiri — încetează a fi *hotar* și devine baza reunirii pozitive cu umanitatea ca un întreg, sau cu biserica (în adevărata ei ființă) care împlinește această reunire. Așa cum (după cunoscuta pildă comentată de apostolul Pavel)[6] specificul construcției și funcționării unui organ, să zicem al ochiului, distingîndu-l de celelalte organe, nu îl separă totuși de ele și de întregul corp ci, dimpotrivă, constituie baza participării lui pozitive la viața corpului în ansamblu și temeiul importanței lui vitale pentru toate celelalte organe și pentru organismul întreg, tot astfel și în „trupul lui Hristos" particularitățile individuale ale

---

[1] Bineînțeles, vorbind de opoziția între iudaism și păgînism, nu mă refer la învățătura lui Moise, a profeților și înțelepților — în principiu, toți recunoșteau drepturile umane ale păgînilor —, ci numai la starea de spirit a mulțimii și a căpeteniilor ei. (*N. a.*)

[2] Galateni, 6, 15; Coloseni, 3, 11. (*N. ed.*)

[3] Romani, 8, 18, 33. (*N. ed.*)

[4] Romani, 8, 17; Galateni, 6, 17; Filipeni, 3, 10. (*N. ed.*)

[5] „pînă ce va lua Hristos chip în voi" — după expresia apostolului Pavel (Galateni, 4, 19). (*N. a.*)

[6] 1 Corinteni, 12, 12–27. (*N. ed.*)

fiecărui om nu îl separă de ceilalți, ci îl unesc cu toți ceilalți justificînd însemnătatea lui aparte pentru toți și servind drept bază pentru interacțiunea lui cu toți ceilalți. Ceea ce este valabil și pentru noțiunea de popor. *Umanitatea în ansamblu* (sau acea biserică în numele căreia predica apostolul) nu este un concept abstract, *ci plenitudinea armonioasă a tuturor caracteristicilor pozitive*, proprii făpturii noi sau reînviate, care pe lîngă trăsăturile de *persoană* le include și pe cele de *popor*. Organism *desăvîrșit*, trupul lui Hristos nu poate fi compus din simple celule, el trebuie să aibă și organe mai mari, mai complexe care simbolizează aici în mod firesc diferite popoare. Deosebirea între caracterul unui popor și caracterul unei persoane nu este de ordin principal[1]: ea rezidă în amploarea și longevitatea purtătorului său, și în măsura în care creștinismul nu reclamă *depersonalizarea*, el nu poate accepta nici *suprimarea caracteristicilor proprii poporului*. Reînvierea sau reînnoirea spirituală pe care el o cere indivizilor și popoarelor conduce nu la desființarea trăsăturilor și capacităților native, ci exclusiv la modificarea lor pe linia înnoirii conținutului și a orientării. Cu popoarele ce primesc creștinarea trebuie să se întîmple exact ceea ce s-a petrecut cu Petru și Ioan care, după renașterea lor spirituală prin Duhul lui Hristos, și-au păstrat trăsăturile pozitive și distincte de caracter, nu și-au pierdut personalitatea, ba, din contra, și-au potențat-o.

---

[1] Acest lucru devine cu atît mai clar cu cît singurul mod rațional de a explica din punct de vedere genetic caracterul constant al unui popor, de pildă, al evreilor care rezistă la orice influență exterioară, de climă, de istorie etc., constă în identificarea în el a caracterului personal, propriu strămoșului acestei etnii. Autenticitatea portretizării biblice a lui Iacov — strămoșul evreilor (precum și a lui Ismail — strămoșul arabilor) trebuie să fie recunoscută de orice gînditor nepărtinitor, indiferent de opinia lui privind substratul real al acestor seminții și al legendelor. Putem presupune chiar că omul cu numele Iacov cu toate faptele lui, relatate în Geneză, nici nu a existat, dar că a trebuit să existe la evrei, cel puțin în principala lor spiță — iudeul — un strămoș comun, iar pornind de la caracterul dat al poporului iudeu trebuie să deducem că acest strămoș se remarca tocmai prin acele trăsături tipice pe care Biblia i le atribuie lui Iacov. Vezi S. M. Soloviov, *Considerații asupra vieții istorice a popoarelor* (*Opere*, vol. I) precum și lucrarea mea, *Filozofia istoriei biblice*. (*N.a.*)

Asimilarea efectivă a religiei autentice ce include și principiul necondiționat trebuie să înlăture o sumedenie de lucruri din viața poporului (și din cea personală), dar tot ceea ce este destinat suprimării nu ține de particularitățile pozitive sau de caracter. Există o voință comunitară malefică, o orientare greșită în viața poporului, există păcate istorice care îi împovărează conștiința — de toate acestea el trebuie să se elibereze, dar în așa fel încît să-și întărească specificul, să lărgească aria de manifestare a caracterului său pozitiv.

Primii predicatori ai Evangheliei nu aveau motive să se ocupe de problema națională, inexistentă în viața umanității, deoarece pe arena istorică de atunci nu apăruseră încă popoarele bine conturate, avînd o conștiință de sine clară. În Noul Testament găsim totuși unele sugestii care atestă o atitudine *pozitivă* față de etnii. Prin cuvintele adresate unei samaritence — *mîntuire* din *iudei* este[1] — și prin apelul anterior către discipoli: „mergeți către oile cele pierdute ale casei lui Israel"[2], Hristos exprimă dragostea față de poporul Său, iar ultima lui poruncă adresată apostolilor: „învățați *toate neamurile*, botezîndu-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh"[3] sugerează faptul că și dincolo de hotarele Israelului El întrezărea nu oameni izolați, ci etnii întregi.[4] Devenind apostolul neamurilor, Pavel nu s-a transformat însă într-un cosmopolit: despărțindu-se de majoritatea concetățenilor săi cu ocazia îndeplinirii celei mai importante misiuni religioase ale sale, el nu a devenit indiferent față de poporul său și nu a ignorat menirea lui specială: „Spun adevărul în Hristos, nu mint, martor fiindu-mi conștiința mea în Duhul Sfînt că mare îmi este întristarea și necurmată durerea inimii. Căci aș fi dorit să fiu eu însumi anatema de la Hristos pentru frații mei, cei de neam cu mine, după trup care sînt israeliți, ale cărora sînt înfierea și slava și legămintele și

---

[1] Ioan, 4, 22. (*N. a.*)

[2] Matei, 10, 6. (*N. a.*)

[3] Matei 28, 19. (*N. a.*)

[4] Ceea ce citim în *Faptele apostolilor* (1, 8): „Ci veți lua putere venind Duhul Sfînt peste voi, și Îmi veți fi martori în Ierusalim, în toată Iudea și în Samaria și pînă la marginile pămîntului", arată și mai clar că Mîntuitorul lumii recunoaște faptul că în lucrarea sa universală pornea de la un anumit reper local și național. (*N. a.*)

Legea, şi închinarea şi făgăduinţele, al căror sînt părinţii şi din care după trup este Hristos... Fraţilor, bunăvoinţa inimii mele şi rugăciunea mea către Dumnezeu, pentru Israel, este spre mîntuire[1].

IV

Înainte de a trece la înfăptuirea idealului general-uman, naţiunile au trebuit să se constituie şi să se definească în propria lor autonomie. Să urmărim acest proces mai ales acolo unde a luat sfîrşit (în Europa occidentală). Succesorii apostolici cărora li s-a transmis misiunea de „învăţare a tuturor neamurilor" au fost nevoiţi, de la început, să aibă de-a face cu popoare care nu depăşiseră încă faza copilăriei şi aveau nevoie mai întîi de o educaţie elementară. Biserica le-a crescut cu conştiinciozitate şi dăruire şi, păstrîndu-şi ulterior tutela, le-a obligat să treacă printr-o şcoală bună, deşi întrucîtva unilaterală. Adolescenţa şi tinereţea istorică a popoarelor romano-germanice, petrecute sub tutela bisericii catolice — în aşa-zisul ev mediu — nu s-au încheiat nici pe departe aşa cum ar fi trebuit, pentru că puterile clericale nu au observat că pupilii lor ajunseseră la majorat şi, din slăbiciune omenească, încercau să menţină acelaşi gen de relaţii cu ei. Anomaliile şi distorsiunile generate de această împrejurare nu ţin de tema noastră. Pe noi ne interesează numai fenomenul care, repetîndu-se în evoluţia naţională a fiecărui popor european, indică indiscutabil, în ciuda unor condiţii diferite şi chiar opuse, existenţa unei legi istorice generale de natură etică.

Datorită unor cauze de la sine înţelese, *Italia* a fost aceea care a ajuns la conştiinţa naţională înaintea tuturor celorlalte popoare europene. În prima jumătate a secolului al XII-lea, liga lombardă a marcat trezirea clară a spiritului naţional. Dar lupta externă din acea vreme a constituit doar un impuls care a descătuşat adevăratele forţe ale geniului italian. La începutul secolului următor, limba italiană recent formată exprima deja, prin vocea sfîntului Francisc, sentimente şi gînduri cu semnificaţie universală, pe înţelesul budistului şi pe cel al creştinului: tot aici ia naştere pictura italiană (Cimabue), iar mai tîrziu, în pragul secolului al XIV-lea apare opera atotcuprinzătoare a lui Dante, care ar putea ea

[1] Epistola către Romani, 9, 1–5;10, 1. (*N. a.*)

singură să confere măreție întregii Italii. Începînd cu acest secol pînă în veacul al XVII-lea, Italia, sfîșiată de luptele interne între orașe și puterea judecătorească, între papă și împărat, între francezi și spanioli, a creat tot ceea ce i-a asigurat prestigiul și a făcut-o să fie prețuită pretutindeni. Toate aceste opere perene ale geniului filozofic, științific și artistic au avut aceeași valoare și pentru celelalte popoare, pentru întreaga lume, ca și pentru italienii înșiși care se pot mîndri cu ele pe bună dreptate. Făuritorii adevăratei măreții a Italiei erau, fără îndoială, patrioți autentici, ei aveau cea mai mare considerație pentru patria lor, dar această atitudine nu avea nimic comun cu pretenția deșartă care conduce la revendicări false și imorale — ei materializau menirea înaltă a Italiei prin opere de reală valoare. Fără a socoti afirmarea propriei personalități și a națiunii lor ca fiind de ordinul adevărului și frumosului, italienii se afirmau *pur și simplu* prin adevăr și frumos; operele lor erau frumoase nu datorită proslăvirii Italiei, ci, invers, Italia își datora gloria faptului că aceste opere erau frumoase *prin ele însele* și *pentru toată lumea*. În atare situație, patriotismul nu are nevoie de apărare și justificare: el se justifică singur și se manifestă în mod practic ca *forță* creatoare și nu ca reflecție sterilă sau ca un gînd gratuit supărător. În această epocă de înflorire, tensiunii interne a creației îi corespundea răspîndirea largă a elementului italian; influența sa culturală în Europa se localiza între Crimeea la est și Scoția la nord-vest. Primul printre europeni, italianul Marco Polo ajunge în Mongolia și în China. Un alt italian descoperă Lumea Nouă, iar al treilea, extinzînd teritoriul acestor descoperiri, îl denumește cu numele său.[1] În decurs de cîteva secole, influența literară a Italiei era preponderentă în toată Europa: italienii sînt imitați în epopee, lirică și romane; Shakespeare împrumută de la ei subiecte și forme pentru dramele și comediile sale; ideile lui Giordano Bruno impulsionează gîndirea filozofică atît în Anglia cît și în Germania; limba și moda italiană domină în toate păturile

[1] Amerigo Vespucci — navigator florentin (1454–1512), membru al expediției spaniole și portugheze către meleagurile Americii de Sud. Primul care a presupus că este vorba de o parte a lumii necunoscută pînă acum, numind-o Lumea Nouă. Un alt italian — savantul și cartograful Martin Waldseemüller — a numit-o „America" în cinstea lui Vespucci. (*N. ed.*)

înalte ale societății. Cu toată această efervescență a creației naționale și a influenței ei, italienii, desigur, nu erau preocupați să-și păstreze Italia numai pentru ei înșiși (din contra, ea aparținea oricui), ci doar să dobîndească în ochii celorlalți însemnătate, respectiv valoare universală. Cu alte cuvinte, erau preocupați de acele idei obiective de frumos și adevăr care, prin intermediul spiritului lor național, și-au găsit noi expresii nobile. Ce fel de înțeles al noțiunii de popor decurge de aici în mod logic? Se poate oare afirma, bazîndu-ne pe istoria națională a Italiei, că poporul este o entitate suficientă sieși, că există în și pentru sine, din moment ce, iată, acest popor glorios se dovedește a fi doar o formă specifică a conținutului universal în care *el* trăiește, *din care se* îndestulează și pe care *îl* întruchipează *pentru toți* și nu numai pentru el singur.

În condiții cu totul diferite s-a dezvoltat poporul *spaniol*. În decurs de șapte secole spaniolii au constituit flancul avansat din dreapta lumii creștine în luptă cu lumea musulmană, și după ce flancul din stînga — Bizanțul — a fost doborît de adversari, spaniolii au repurtat o victorie categorică și definitivă pe flancul din dreapta. Această luptă îndîrjită și încununată de succes constituie, pe bună dreptate, motiv de mîndrie națională pentru spanioli. Unui popor creștin nu-i este îngăduit să-i urască și disprețuiască pe musulmani (ca și pe oricine altcineva) și să încerce să-i extermine, dar în acea vreme apărarea Europei împotriva invaziei lor era o datorie creștinească indispensabilă. Căci în măsura în care creștinismul, cu toate denaturările sale istorice, conține în sine un adevăr absolut căruia îi aparține viitorul, în aceeași măsură apărarea, fie și numai a hotarelor exterioare ale credinței creștine și a culturii împotriva violenței distrugătoare a eterodocșilor înarmați, constituie oricum un merit indiscutabil în fața lumii întregi. Dacă Europa Occidentală ar fi avut aceeași soartă cu Asia de vest și cu Peninsula balcanică, oare din punct de vedere strict cultural, dincolo de credințele religioase, acest fapt ar fi contribuit la progresul istoric?[1] Apărîndu-se de mauri spaniolii au slujit cu bună

[1] Într-o anumită perioadă, cultura mauritană în Spania era în unele privințe superioară culturii creștine; istoria demonstrează însă cît de scurtă este viața oricărei culturi musulmane, și felul cum a sfîrșit ea în evul mediu

știință cauza generală; lor nici nu le-ar fi trecut prin minte să spună că Spania este a spaniolilor, ceea ce ar fi totuna cu a spune că Aragonul aparține aragonezilor, Castilia, castilienilor etc. Ei simțeau, realizau și spuneau că Spania aparține lumii creștine în ansamblu, așa cum și creștinismul aparține lumii întregi. În această privință spaniolii erau absolut sinceri, într-adevăr hotărîți să-și slujească religia ca un bun universal, și li se poate reproșa doar o înțelegere eronată sau unilaterală a creștinismului. Deși era în joc o cauză dreaptă și generală, lupta neîntreruptă pe parcursul a șapte secole dusă cu arma în mînă[1] a determinat deopotrivă fermitatea și unilateralitatea spiritului spaniol. Într-o măsură mai mare decît alte popoare, spaniolii au denaturat adevărul creștinismului în conștiința și în actele lor practice, și cu o și mai mare virulență decît alții au instaurat violența în el. Potrivit mentalității generale a Evului Mediu, ei își bazau concepția despre lume pe diferența dintre cele două săbii: sabia duhovnicească a monahilor de sub conducerea papei și sabia laică a cavalerilor de sub conducerea unui rege. Pînă la dispariția deosebirii esențiale dintre ele,

---

la Damasc, Bagdad și Cairo s-ar fi repetat cu siguranță și în Occident: ar fi fost înlocuită cu o barbarie puternică de tip turcesc. Iar în cazul în care la Londra ar fi pus stăpînire basbuzucii, și Saxonia s-ar fi aflat permanent sub amenințarea invaziei kurzilor, ce s-ar mai fi ales din British Museum și din comerțul de carte din Leipzig? Aceasta este o observație *ad hominem*. Dacă însă vorbim serios și recunoaștem că religia musulmană nu este lipsită de unele virtuți și misiunea ei istorică în Asia și Africa nu a fost dusă pînă la capăt, atunci trebuie să ne amintim că această religie care a renunțat în mod conștient la idealul moral absolut, respectiv la principiul Dumnezeu-omului desăvîrșit, nu are dreptul să domine asupra popoarelor creștine și, în consecință, respingerea de către Europa a invaziei musulmanilor, fiind o necesitate istorică, constituie totodată și un merit istoric al popoarelor creștine care participaseră la această luptă. (*N. a.*)

[1] În principal dar nu și exclusiv, deoarece au existat în Spania și apărători spirituali adevărați ai creștinismului ca, de pildă, Raymundus Lullus care și-a consacrat toată viața promovării religiei adevărate prin forța convingerii raționale. Pentru aceasta el a elaborat, de la început, o metodă aparte care, în opinia lui, putea să confere dogmelor credinței o evidență similară adevărurilor matematicii pure și ale logicii formale; mai apoi el a devenit misionar și a fost ucis pentru propovăduirea pașnică a Evangheliei în ținuturile barbarilor. (*N. a.*)

la spanioli aceste două săbii erau într-o legătură mult mai strînsă decît la alte popoare. În fine, sabia duhovnicească, la fel de exterioară şi violentă, s-a dovedit cu mult mai cumplită şi mai puţin nobilă decît sabia laică. Faptul că în această privinţă elementul spaniol s-a remarcat în mod deosebit reiese clar din dubla instituire a inchiziţiei de către monahul Dominic în secolul al XIII-lea şi de regele Ferdinand în secolul al XV-lea[1]. Dacă lupta cavalerilor spanioli împotriva cotropitorilor musulmani belicoşi se înscrie în meritul creştinismului şi pune bazele măreţiei Spaniei, acţiunile „sabiei duhovniceşti" — împotriva maurilor şi moriscilor *învinşi* precum şi împotriva evreilor neînarmaţi — erau, evident, potrivnice spiritului lui Hristos, o ruşine pentru Spania şi prima cauză a decăderii ei. Fructele amare ale păcatului istoric nu s-au copt dintr-odată. Spania continua să aducă servicii cauzei generale pe aceeaşi cale proprie de slujire exterioară a creştinismului, anume prin răspîndirea lui dincolo de ocean. Cavalerii şi piraţii spanioli ai mărilor au impus cultura creştină într-o bună parte din Lumea Nouă; ei au izbăvit o ţară întreagă (Mexic) de mîrşăviile şi ororile păgînismului satanic[2] care făceau să pălească ororile inchiziţiei (de altfel abrogată după scurt timp); au întemeiat în America Centrală şi de Sud o duzină de state noi care au început, e drept, timid, să participe la viaţa istorică generală a umanităţii. În acelaşi timp, misionarii spanioli (printre care şi un adevărat sfînt de talia iezuitului Francisc de Xavier) au fost

[1] Ca o curioasă coincidenţă remarcăm faptul că şi în Orient, la Bizanţ, prima inchiziţie care se ocupa de problemele credinţei a fost instituită încă din secolul al IV-lea de spaniolul Theodosie Cel Mare. Este curios, de asemenea, că secta albigenzilor, o primă ţintă a inchiziţiei dominicane, se originează direct din erezia maniheistă împotriva căreia, cu nouă secole în urmă, împăratul Theodosie a numit primii săi „inchizitori". Cu puţin timp înainte însă, rolul istoric regretabil al poporului spaniol în persecuţiile religioase fusese prevestit de faptul că prima execuţie pentru chestiuni de credinţă (a ereticilor priscilieni) a fost sugerată puterii laice de doi episcopi spanioli, ceea ce a stîrnit, ca un fapt fără precedent, proteste în Italia (din partea sfîntului Ambrosio din Milano) şi în Franţa (din partea sfîntului Martin de la Tour). (*N. a.*)

[2] O relatare imparţială a faptelor referitoare la acest subiect găsim în cartea lui A. Reville despre religia mexicanilor şi peruanilor. (*N. a.*)

primii care au introdus Evanghelia în India și Japonia. Dar Spania continua să-și vadă adevărata menire în apărarea creștinismului (în accepțiunea adoptată de biserica lor catolică) de adversarii lui fățiși și periculoși. În secolul al XVI-lea, în locul musulmanilor, astfel de adversari au devenit protestanții. În prezent, Reforma ne apare ca un moment necesar în istoria creștinismului, dar pentru contemporanii acestei răsturnări o asemenea interpretare era inacceptabilă. Oamenii fie deveneau ei înșiși protestanți, fie vedeau în protestantism un atentat dușmănos, uneltit de diavol, la adresa adevărului creștin întruchipat în Biserică. Pentru Spania care și-a legat toată istoria de ideea catolicismului nu exista o alternativă. Toate forțele celui mai puternic stat pe atunci au fost puse în joc pentru suprimarea noii mișcări religioase. Cauza era nedreaptă în principiu, revoltător de sîngeroasă ca execuție, fatalmente sortită în final eșecului; nu se pune la îndoială vina morală a Spaniei care nu și-a găsit alt erou național „creștin" decît ducele de Alba — de circumstanțe atenuante pot beneficia numai spaniolii. Ei credeau sincer, deși orbește, că susțin cauza binelui general, cel mai important și scump pentru umanitate — o religie unitară pe care vor s-o răpească popoarelor renegații păcătoși, posedați de duhul răului. În lupta împotriva protestantismului, spaniolii apărau un anumit principiu universal al tutelării din exterior, exercitate de instituția divină asupra umanității. Acest universalism era fals și superfluu, dar apărătorii lui credeau în el sincer și dezinteresat, se puneau în slujba lui, depășind egoismul național-politic și personal. În același timp, în vederea luptei cu protestantismul pe tărîmul acțiunilor pașnice, Ignatio de Loyola întemeiază ordinul iezuiților despre care se poate crede orice, dar nu i se poate nega dimensiunea universalului. Așadar, ridicînd la rang de idee națională lupta cu protestantismul, spaniolii n-o separau de interesele bunei stări generale, așa cum o înțelegeau ei. Lupta externă nereușită, dusă în numele catolicismului, a subminat statul spaniol dar nu a epuizat forțele spirituale ale națiunii spaniole; energia morală declanșată de apărarea cauzei generale, fie și greșit înțeleasă, și-a găsit o altă formă mai reușită de exprimare ideală. În secolele XVI și XVII, Spania își aduce contribuția sa națională considerabilă la patrimoniul universal al culturii superioare în domeniul artelor plastice, al

poeziei și al misticii contemplative. În toate aceste sfere geniul spaniol se apleca asupra unor subiecte care prezentau interes deopotrivă pentru acest popor și pentru întreaga omenire. Operele lui — în ciuda caracterului lor național prin excelență care le-a fost imprimat în mod firesc, fără nici o premeditare de creatorii lor — au fost incontestabil de interes universal și au alimentat gloria Spaniei în perioada în care forțele ei externe erau zdrobite și armata pe drept învinsă. Tocmai în secolele XVI și XVII, în pofida ostilității care cuprinsese o jumătate de Europă față de apărătorii aprigi ai vechii religii, influența culturală spaniolă o concurează cu succes pe cea a italienilor.

Efervescența maximă a spiritului poporului *englez* poate fi pe scurt sugerată prin evocarea a cinci nume: Bacon, Shakespeare, Milton, Newton și Penn. De numele lor se leagă tot ce este important și prețios pentru întreaga umanitate, tot ce datorează ea Angliei, fără să aibă nimic comun cu pretențiile și revendicările unui naționalism exclusivist. Cei ce au creat măreția Angliei nici măcar nu o aveau în vedere. Unul s-a preocupat de cunoașterea autentică a naturii și a omului, de elaborarea unei metode mai eficace și de construcția unui sistem al științelor, altul a căutat expresia artistică a sufletului uman, a pasiunilor, caracterelor și destinului vieții și nu s-a jenat deloc să împrumute subiecte din literatura altor națiuni, să mute locul acțiunii în alte țări. Liderii puritanismului care și-a găsit profetul în persoana lui Milton s-au gîndit și ei, înainte de toate, la rînduiala vieții conform idealului biblic, în egală măsură obligatoriu, după convingerea lor, pentru toate popoarele. Acești englezi nu s-au sfiit să-și *însușească* un ideal și să-l implanteze dincolo de ocean — ideal care la originea lui era *evreiesc* și german în formulă protestantă... Iar cel mai strălucit reprezentant al științei moderne a descoperit, grație structurii engleze a gîndirii sale, adevărul universal despre lumea fizică, percepută ca un corp unitar, care cuprinde în sine principiul unificării sale, numit de autor „organ de simț al lui Dumnezeu"[1].

Larga deschidere a cîmpului experienței științifice, umanismul artistic profund, ideile înălțătoare de libertate religioasă și civică

[1] Termenul introdus de I. Newton. (*N. a.*)

și imaginea impunătoare asupra unității fizice a universalismului — iată ce a creat poporul englez prin eroii și geniile lui. Pentru englezi era prea puțin să creadă că le aparține numai Anglia; ei aveau dreptul să creadă că le aparține întreaga lume, pentru că aparțineau ei înșiși întregii lumi. Propagarea în exterior a elementului englez era pe măsura virtuților conținutului său imanent. Desigur, negustorii englezi urmăreau și urmăresc propriile lor interese, dar nu orice fel de negustori ar fi reușit să colonizeze America de Nord și s-o transforme într-o nouă și mare națiune. Doar nu pielile roșii și nici negrii, ci englezii și ideile lor politice și religioase (cu semnificație universală) au stat la baza formării Statelor Unite. De asemenea, nu orice fel de negustori ar fi fost în stare să cucerească definitiv India și, în fine, să creeze Australia civilizată pe un teren sălbatic[1].

În dezvoltarea națională a *Franței* punctul culminant (dacă nu prin conținut, cel puțin prin tensiunea lăuntrică și prin amploarea vieții poporului) îl constituie acea epocă (a marii revoluții și a războaielor napoleoniene) în care s-a manifestat cel mai pregnant rolul istoric universal al acestei țări. Desigur, drepturile omului și ale cetățeanului proclamate s-au dovedit a fi pe jumătate efemere; desigur, triada revoluționară atotcuprinzătoare — *liberté, egalité, fraternité* — se înfăptuia într-un mod destul de bizar. Oricum, entuziasmul față de aceste idei universale, trait de popor, demonstra cu prisosință că naționalismul frust îi era cu desăvîrșire străin. Oare Franța dorea să fie exclusiv a *francezilor* atunci cînd a încredințat unui italian pe jumătate toate forțele sale pentru ca el să mături vechiul regim în toată Europa și să instituie pretutindeni principiile universale de egalitate în drepturi civile, de libertate religioasă și politică? Franța s-a evidențiat întotdeauna și în alte epoci printr-o receptivitate și comunicabilitate de un tip aparte,

[1] În prezent, indienii instruiți la școlile engleze încep să vorbească (în ziarele engleze și locale, după același model englez) despre povara dominației engleze și despre necesitatea unificării și eliberării naționale. De ce nu au făcut-o mai devreme? Faptul se explică prin aceea că astfel de noțiuni ca naționalitate, spirit popular, demnitatea poporului, patriotism, solidaritate, dezvoltare sînt preluate de la englezi, iar ei înșiși, în ciuda înțelepciunii lor străvechi, nu au putut ajunge la aceste idei în decursul unei istorii de două milenii și jumătate. (*N. a.*)

prin capacitatea și năzuința ei de a conferi ideilor străine însușite o formă proprie definitivă și accesibilă și de a le pune în circulație mondială. Această particularitate a Franței, de a-și transforma propria istorie într-un rezumat elocvent al istoriei general-europene, este prea evidentă și a fost prea des remarcată ca să fie nevoie de a insista asupra ei.

După ce și-a dovedit marea forță a spiritului său național cu prilejul Reformei, începînd cu prima jumătate a secolului al XVIII-lea pînă în prima jumătate a secolului al XIX-lea Germania și-a dobîndit în domeniul culturii superioare — în sfera științelor și artelor — întîietatea pe care o deținuse Italia la sfîrșitul Evului Mediu și la începutul istoriei moderne. Universalitatea și însemnătatea Reformei, a creației poetice a lui Goethe, a filozofiei lui Kant și Hegel nu necesită demonstrație și explicație. Remarcăm doar faptul că perioada înfloririi spirituale maxime a forțelor naționale în Germania, ca și în Italia, a coincis cu perioada de slăbire a puterii politice și de fărîmițare teritorială.

Idealismul de largă respirație a spiritului *polonez*, receptiv la influențe străine îmbrățișate cu entuziasm și pasiune, constituie o trăsătură caracteristică prea evidentă. Din pricina universalismului lor, polonezii s-au expus acuzației de „trădare a slavismului" din partea naționaliștilor mărginiți. Dar cel care cunoaște corifeii gîndirii poloneze, cum ar fi Mizkiewicz, Krasiński, Towiański, Słowacki, știe cît de viguros s-a manifestat în universalismul lor marea forță a geniului național. Cît privește țara noastră, s-a exprimat oare pînă acum spiritul poporului rus mai elocvent și mai puternic decît în persoana acelui țar care, cu sceptrul în mînă, a pus capăt izolării noastre naționale, și a poetului înzestrat cu darul de a se „metamorfoza" în geniile de aiurea, rămînînd pe de-a-ntregul un rus?[1] Aceste două nume, Petru Cel Mare și Puşkin — sînt suficiente pentru a demonstra că demnitatea spiritului nostru național se relevă prin comunicarea deschisă cu întreaga umanitate și nu înstrăinîndu-se de ea.

Fără să trecem în revistă toate celelalte popoare, vom evoca aici doar Olanda și Suedia. Pentru cea dintîi, înflorirea și gloria națională s-au datorat luptei ideologice întru credință împotriva

[1] Aprecierea aparține lui Dostoievski care, în momentele fericite ale creației sale, avea și el o putere atotcuprinzătoare. (*N. a.*)

dominației spaniole. După eliberarea sa, micul stat nu s-a izolat în autonomia lui scump plătită, ci s-a transformat într-un refugiu accesibil tuturor liber cugetătorilor din întreaga Europă. La rîndul ei, Suedia și-a dovedit însemnătatea ei ca națiune atunci cînd în timpul guvernării lui Gustav Adolf și-a pus forțele în slujba cauzei generale a libertății religioase, luptînd împotriva politicii de unificare forțată.

V

Istoria tuturor popoarelor — atît a celor vechi cît și a celor moderne — care au influențat în mod direct destinul întregii umanități ne sugerează una și aceeași idee. În epoca sa de glorie și de măreție fiecare popor a socotit că semnificația și specificul său se afirmă dincolo de limitele sale, la nivelul universalului, al *supranaționalului* de a cărui existență nu se îndoia, punîndu-se în slujba lui și realizîndu-l prin creația sa națională ca sursă și modalități de exprimare, dar pe deplin universală prin conținut și opere finalizate. Popoarele trăiesc și muncesc nu pentru sine sau pentru interesele lor materiale, ci în numele ideii lor care cuprinde pentru ele un lucru de maximă importanță, prin care ele pot *contribui la satisfacerea nevoilor lumii întregi*: prin urmare, popoarele trăiesc nu numai pentru sine, ci și pentru toți. Ceea ce constituie pentru un popor obiectul credinței și al muncii sale devotate este identificat *necondiționat*, în viziunea lui, cu un bun care, de regulă, se dovedește a fi nu numai pentru poporul respectiv, ci pentru întreaga omenire. Unii exponenți ai istoriei poporului pot înțelege cîteodată în mod greșit un aspect sau altul al ideii național-universale pe care o slujesc, și în acest caz acțiunea lor este reprobabilă și lipsită de șanse de reușită. Filip al II-lea și ducele de Alba înțelegeau eronat ideea unității bisericești. Convenția pariziană nu înțelegea nici ea mai bine ideea drepturilor omului, dar înțelegerea greșită trece, iar ideea — dacă este într-adevăr înrădăcinată în sufletul poporului — rămîne și iese la lumină prin întrupări noi, mai izbutite.

Pe cît de universală este creația unui popor în operele lui concrete, pe atît de universală este adevărata sa conștiință de sine. El nu se consideră pe sine ca ceva abstract, ca un subiect vid, separat

de conținutul și sensul vieții sale, ci își dobîndește propria sa conștiință tocmai prin acțiunile și proiectele sale, în raport cu obiectul credinței și slujirii lui.

Dacă însă poporul însuși, după cum demonstrează istoria, nu se propune pe sine ca scop al vieții sale sau nu confundă acest scop cu interesul material, rupt de idealul său superior, atunci nimeni dintre cei ce-și iubesc poporul nu are dreptul să separe de poporul său sensul propriei vieți și să pună apărarea intereselor sale materiale mai presus de îndatoririle morale superioare. Și dacă poporul însuși, prin creație și conștiință de sine autentice se afirmă pe plan universal, adică în ordinea a ceea ce prezintă însemnătate generală, și se simte solidar cu lumea întreagă, atunci cum ar putea un adevărat patriot să se desolidarizeze, de dragul unui eventual „avantaj" pentru poporul său, de alte popoare, urînd și disprețuind pe străini? Din moment ce poporul însuși concepe bunăstarea proprie inseparabil legată de bunăstarea general-umană, poate oare patriotismul să proclame bunul poporului său ca fiind ceva separat și opus bunului celorlalți? Evident, în acest caz nu vom avea de-a face cu bunul moral ideal pe care îl dorește poporului însuși, iar patriotismul fals se va afla în contradicție nu cu celelalte popoare, ci cu propriul popor în aspirațiile lui cele mai nobile. Dar putem oare nega existența învrăjbirii și confruntării pe tărîm național? Ele există, așa cum exista odinioară pretutindeni canibalismul — sub forma unui act animalic, condamnat de conștiința umană avansată a însești popoarelor. Ridicat la rang de principiu abstract, acest act animalic reprezintă o povară în viața popoarelor, întunecîndu-le sensul și lipsindu-le de însuflețire, căci *sensul și însuflețirea la nivel particular rezidă exclusiv în legătura și consensul cu universalul.*

Împotriva unui patriotism sau naționalism fals care favorizează în popor precumpănirea instinctelor bestiale asupra conștiinței raționale superioare se va ridica cu îndreptățire cosmopolitismul, reclamînd aplicarea necondiționată a legii morale, indiferent de deosebirile naționale. Dar tocmai acest principiu moral, dacă e să-l promovăm pînă la capăt, nu ne permite să ne mulțumim cu cerința negativă revendicată de cosmopolitism.

Chiar dacă obiecul nemijlocit al relației morale va fi o persoană singulară, se știe că una din particularitățile ei esențiale — dez-

voltarea și amplificarea individualității proprii — ține de apartenența la un anumit popor (în sens pozitiv, prin caracter, tip și energie creatoare). Este vorba nu numai de existența fizică, ci și de determinarea psihică și morală. Într-o anumită fază de dezvoltare la care a ajuns umanitatea, apartenența unei persoane la un anumit popor se fixează prin actul propriu al conștiinței de sine și al voinței. Naționalitatea se prezintă astfel ca o apartenență intrinsecă, indispensabilă a persoanei, de care se atașează și pe care o prețuiește în gradul cel mai înalt. Cum este posibilă atunci o atitudine morală față de persoana respectivă fără recunoașterea existenței unei condiții atît de importante pentru ea? Principiul moral nu îngăduie transformarea unei persoane reale, a unui om viu cu determinarea lui națională, esențială și indispensabilă, într-un subiect vid și abstract, despuindu-l în mod arbitrar de caracteristicile lui definitorii. Dacă trebuie să recunoaștem demnitatea personală a cutărui sau cutărui om, această obligație se extinde asupra întregului conținut pozitiv pe care el îl asociază demnității sale; și dacă iubim omul, trebuie să iubim și poporul lui pe care el îl iubește și de care nu se separă. Idealul moral suprem ne cere să-i iubim pe toți ca pe noi înșine, dar întrucît oamenii nu există în afara națiunii lor (așa cum nici națiunea nu există în afara oamenilor) și întrucît această relație, depășind o simplă legătură fizică, a căpătat un caracter intrinsec moral, se impune o concluzie logică: *trebuie să iubim toate națiunile ca pe propria noastră națiune*. Conform acestui imperativ, patriotismul se afirmă ca un sentiment firesc și fundamental, ca obligație directă a persoanei față de comunitatea căreia îi aparține. Totodată acest sentiment se eliberează de trăsăturile animalice ale egoismului național, respectiv ale naționalismului, devenind baza și unitatea de măsură pentru atitudinea pozitivă față de toate celelalte popoare în consens cu principiul moral atotcuprinzător și necondiționat. Importanța cerinței de a manifesta dragoste față de celelalte popoare nu depinde nicidecum de problema metafizică a popoarelor ca ființe colective de sine stătătoare. Chiar dacă poporul ca atare nu ar fi existat decît prin purtătorii săi vizibili, singulari, el ar fi constituit oricum trăsătura *lor* pozitivă care poate fi îndrăgită și prețuită tot atît de mult la străini ca și la proprii compatrioți. Dacă o asemenea atitudine ne va deveni o regulă de comportament respectată,

deosebirile naționale se vor păstra și chiar se vor accentua prin manifestările lor mai pregnante, dispărînd doar *dezbinările* și resentimentele care constituie un obstacol radical în calea organizării morale a umanității.

Cerința de a iubi o altă națiune ca pe propria ta națiune nu duce defel la *nivelarea* sentimentului în plan *psihologic*, ci presupune doar *egalitatea în planul etic* al atitudinii volitive: trebuie să doresc adevărata fericire tot atît de mult pentru celelalte națiuni ca și pentru propria mea națiune; această „iubire binevoitoare" este identică fie și pentru motivul că adevărata fericire este unică și indivizibilă. Bineînțeles, o asemenea iubire etică depinde de înțelegerea psihologică și de aprobarea caracteristicilor particulare pozitive ale tuturor celorlalte națiuni. Depășind printr-un act de voință învrăjbirea națională absurdă și imundă, începem să cunoaștem și să prețuim alte națiuni care încep să ne *placă*. Dar această „iubire aprobatoare" nu poate fi identică aceleia pe care o resimțim față de propria noastră națiune, așa cum cea mai sinceră iubire față de aproape (conform poruncii evanghelice), egală din punct de vedere etic cu iubirea de sine, diferă de aceasta din urmă sub raport psihologic. *Sinele* unui anumit om și al poporului *lui* păstrează în permanență prioritatea în punctul de pornire. O dată cu înțelegerea acestui fapt se înlătură orice obiecție gravă la adresa principiului nostru: *iubește celelalte popoare ca pe propriul tău popor*.[1]

[1] Nu pot lua în serios spusele unui critic care afirmă că imposibilitatea unei iubiri egale față de propriul popor și față de celelalte popoare se explică prin aceea că în caz de război trebuie să lupți împotriva străinilor pentru cauza poporului tău. Mi se pare a fi destul de clar că *norma morală* a relațiilor interetnice trebuie să fie dedusă din altceva decît din situația de război. Altminteri și pentru relațiile personale am fi nevoiți să acceptăm drept normă fapte ca, de pildă, încălcarea sîngeroasă dintre un actor și un funcționar, de care s-au ocupat recent ziarele. (*N. a.*)

Capitolul XV

Problema dreptului penal din punct de vedere moral

Dacă vom accepta principiul moral necondiţionat ca o normă a tuturor relaţiilor noastre, nu vom întîmpina obstacole serioase de natură internă în aplicarea lui nici în sfera moralei internaţionale, adică în rezolvarea problemei privind atitudinea noastră *cuvenită* faţă de străini ca atare. Întrucît caracterul oricărui popor sau al oricărui neam străin nu implică în principiu nici o limitare morală în virtutea căreia am putea considera *a priori* că un străin este mai rău decît oricare dintre conaţionalii noştri, nu există nici un temei moral pentru inegalitatea naţională. Cerinţa generală a altruismului: iubeşte pe celălalt ca pe tine însuţi şi pe celălalt popor ca pe propriul tău popor, îşi păstrează aici toată vigoarea. Nu încape îndoială, fenomenul *urii interetnice* trebuie condamnat ca un act esenţialmente anticreştin, contrazicînd în mod direct norma necondiţionată[1]. Atitudinea normală sau cuvenită faţă de celelalte popoare nu este altceva decît ceea ce impune în mod nemijlocit principiul moral necondiţionat, şi dacă promovarea lui întîmpină mari dificultăţi de ordin psihologic şi istoric, nu există în schimb nici un fel de oprelişti, complicaţii şi probleme de ordin intern. Ele apar atunci cînd în loc de conceptul, neutru din punct de vedere moral, de popor străin, sîntem nevoiţi să avem de-a face cu o definiţie a *criminalităţii* care, indiscutabil, ţine de resortul moralităţii.

Deşi conţinutul şi sfera noţiunii respective diferă, cît priveşte detaliul, în funcţie de timp şi de loc, deşi ceea ce era considerat cîndva crimă nu mai este apreciat ca atare, iar criminalitatea ca

---

1. Deşi, istoriceşte vorbind, *războiul* este legat de învrăjbirea interetnică, problematica lui nu se epuizează prin stabilirea acestei legături. În afara războaielor între popoare au fost, sînt şi vor fi războaiele civile de natură religioasă şi socială. De aceea chestiunea războiului cere o abordare specială şi îi vom consacra unul din capitolele care urmează. (*N. a.*)

faptă, odinioară imputată familiei și neamului întreg al criminalului, este, pe o anumită treaptă de dezvoltare spirituală, asumată exclusiv de persoana în cauză — toate aceste prefaceri istorice nu au schimbat esența fenomenului. Independent de existența criminalilor imaginari de toate genurile și prezenți în toate tipurile de societate umană, au existat dintotdeauna și vor exista pînă la sfîrșitul lumii criminali adevărați, adică oameni cu o voință atît de malefică încît o aplică direct în practică aducînd prejudicii semenilor lor, punînd în pericol viața întregului colectiv. Ce atitudine trebuie totuși să adoptăm față de astfel de oameni cu reputație de *răufăcători*? Este limpede că din perspectiva principiului moral necondiționat, cerința altruismului care și-a găsit expresia definitorie în poruncile evanghelice ale iubirii se extinde și asupra lor. Se pune însă o dublă întrebare: cum se poate împăca iubirea față de răufăcător cu iubirea față de victima lui; în ce fel ne putem manifesta *practic* iubirea față de un răufăcător sau criminal care, evident, se află într-o stare morală nefirească? Nimeni nu poate eluda o asemenea problemă de ordin moral; chiar dacă cineva întîmplător nu a avut de-a face personal cu crime sau criminali, el știe totuși, trăind în societate, că există un sistem complex de instituții — poliția, tribunalul, penitenciarul — menite să contracareze criminalitatea și, în orice caz, este obligat să-și precizeze atitudinea morală față de atare instituții, o atitudine care depinde de optica lui asupra criminalului și a crimei. Ce atitudine morală *trebuie* să adoptăm în acest caz? În abordarea unei probleme atît de importante vom începe cu cel mai simplu caz care generează toate complicațiile ulterioare posibile.

I

Cînd cineva ofensează pe altcineva, de pildă, unul mai puternic îl bate pe altul mai slab, martorul acestei scene — dacă își păstrează o atitudine morală — încearcă un *dublu* sentiment și un dublu impuls pentru a acționa. În primul rînd, el simte nevoia *să-l apere pe ofensat*, iar, în al doilea rînd, *să-l descurajeze pe ofensator*, atrăgîndu-i atenția asupra faptei sale necugetate. Ambele porniri izvorăsc din aceeași exigență morală care rezidă în recunoașterea dreptului celuilalt la viață și în respectarea demnității lui, exigență care se sprijină, în plan psihologic, pe senti-

mentul milei sau al compasiunii. Resimţim o anumită milă faţă de omul supus unei suferinţe fizice şi psihice; în ce priveşte suferinţa lui psihică, mai mult sau mai puţin conştientizată de el, aceasta se referă la faptul că în persoana lui este lezată demnitatea umană în genere. Dar o asemenea lezare din exterior a demnităţii umane este în cazul persoanei ofensate în mod obligatoriu corelată cu alterarea interioară a demnităţii ofensatorului: demnitatea amîndurora se cere recuperată. Din punct de vedere psihologic, sentimentul faţă de ofensat se deosebeşte considerabil de sentimentul faţă de ofensator: cel dintîi se identifică cu mila, în timp ce în cel de al doilea predomină revolta şi dezaprobarea morală; pentru ca o asemenea dezaprobare să dobîndească un caracter moral, ea nu trebuie să se transforme într-o atitudine nedreaptă faţă de cel vinovat prin nerecunoaşterea dreptului său, chiar dacă acest drept diferă material prin conţinut de dreptul celui ofensat. Cel din urmă are dreptul la ocrotirea noastră, pe cînd ofensatorul are dreptul să primească din partea noastră cuvinte moralizatoare. Întrucît însă este vorba de fiinţe raţionale, latura morală a celor două atitudini este identică: semnificaţia necondiţionată sau demnitatea personalităţii umane pe care o recunoaştem la ceilalţi în aceeaşi măsură ca şi în cazul propriei noastre persoane. Totodată, dubla lezare — îndurată de cel ofensat şi activă la ofensator — a acestei demnităţi, cauzată de infracţiunea penală, ne provoacă o reacţie morală, în ambele cazuri identică în esenţă, în ciuda deosebirii şi chiar opoziţiei în ce priveşte manifestarea ei în plan psihologic. Desigur, atunci cînd ofensa provoacă, direct sau indirect, suferinţa fizică a celui ofensat, *acesta* trezeşte în mod nemijlocit un sentiment de milă mai puternic, dar, în general vorbind, ofensatorul trebuie să fie compătimit în cel mai înalt grad din cauza pierderii de către el a demnităţii sale lăuntrice. Oricum, principiul moral ne obligă să recunoaştem dreptul amîndurora la ajutorul nostru întru recuperarea adevărului încălcat de ambele părţi.

Dar tocmai această concluzie rezultată din principiu moral care impune (în cazul crimei, adică al ofensei aduse omului de către om) o atitudine morală faţă de ambele părţi implicate, nu este nici pe departe unanim acceptată şi trebuie s-o apărăm împotriva a două tipuri de adversari. Unii (opinia lor este preponderentă pînă acum) nu recunosc decît dreptul persoanei (respectiv al societăţii)

vătămate la apărare și răzbunare, iar cel care ofensează, respectiv criminalul (după stabilirea vinovăției lui) este, în opinia lor (cel puțin în fapt), lipsit de drepturi și se prezintă ca un obiect pasiv de răzbunare, condamnat la o suprimare mai mult sau mai puțin totală. „După faptă și răsplată" — iată expresia populară nedisimulată a acestui punct de vedere. Prin contrazicerea evidentă a principiului moral și prin incompatibilitatea cu sentimentul de omenie relativ dezvoltat (care se exprimă, printre altele, tot în popor, cel puțin la ruși, prin apelativul *nenorociți* adresat criminalilor) se explică și se justifică, în perspectiva psihologică, viziunea situată la polul opus care are în ultima vreme o audiență tot mai largă. Conform acesteia, ofensatorului i se recunoaște numai dreptul la povățuire și nu se mai admit față de el acțiuni represive — ceea ce practic conduce la privarea persoanei sau societății ofensate de dreptul de apărare, securitatea lor fiind lăsată la latitudinea efectului *benefic* al povățuirii, depinzînd în fond de ceva nesigur, neaflat în puterea cuiva și față de care nimeni nu-și asumă răspunderea. Să acordăm o atenție sporită abordării acestor două doctrine alternative pe care le vom numi pe scurt — doctrina *răzbunării* și doctrina *povățuirii*.

II

Doctrina răzbunării are de partea ei o explicație reală și dovezi aparente — și este foarte important ca aceste două aspecte să nu fie confundate. Un animal atacat de alt animal pentru pradă se apără din instinctul autoconservării cu dinții și cu ghearele, dacă le are puternice, sau se salvează prin fugă. Nimeni nu va căuta aici mobiluri de natură morală ca și în cazul autoapărării fizice a unui om ale cărui mijloace naturale de apărare se prelungesc și se înlocuiesc prin cele artificiale. Omul însă, fie și semisălbatic, nu trăiește, de regulă, de unul singur, el aparține unui anumit grup social de tipul ginții, clanului sau bandei. Iată de ce confruntarea lui cu un dușman nu se sfîrșește prin lupta corp la corp. Uciderea sau alt gen de daună adusă unui membru al grupului este resimțită de întregul grup și naște sentimentul răzbunării. Mila față de cel vătămat introduce un element de moralitate, dar aici predomină, incontestabil, instinctul de conservare al speciei ca la albine sau la alte animale sociabile: apărînd pe *unul de-al lor*, neamul sau cla-

nul se apără pe sine; răzbunîndu-l, se răzbună pentru sine. Din aceleaşi raţiuni însă vătămătorul este şi el apărat de clanul *din care face parte*. Astfel, confruntările singulare degenerează într-un război între comunităţi. Poemele homerice ne-au păstrat vie evocarea acestei faze în evoluţia relaţiilor sociale, imortalizînd războiul troian declanşat de jignirea adusă lui Menelaos de către Paris. Istoria arabilor dinainte de Mahomed a fost plină de asemenea războaie. Nu exista o delimitare strictă între noţiunile de crimă şi pedeapsă: vătămătorul era socotit un duşman care urmează să facă obiectul răzbunării şi nu un criminal care trebuie pedepsit. Dreptul penal care apare mult mai tîrziu era substituit în întregime prin cutuma îndeobşte recunoscută şi avînd un caracter obligatoriu a *vendetei*. Ea funcţionează, evident, în cazul ultrajului între membrii diferitelor neamuri şi clanuri. De altfel, pe această treaptă a convieţuirii nici nu exista un alt gen de ultraj. Legăturile în interiorul unui grup erau prea strînse, iar autoritatea puterii patriarhale prea impunătoare pentru ca o persoană particulară să îndrăznească a se ridica împotriva lor: ar fi fost la fel de imposibil ca şi lupta unei albine cu un stup întreg. Desigur, şi în comuna primitivă omul îşi păstra facultatea liberei acţiuni care se manifesta în cazuri izolate, dar aceste manifestări excepţionale erau suprimate tot prin acte excepţionale ale puterii patriarhale, fără a se recurge la măsuri generale. Situaţia se schimbă o dată cu trecerea la orînduirea de stat, respectiv atunci cînd mai multe neamuri şi triburi, din diferite considerente sau constrînse de împrejurări, rămîn constant unite în jurul unui conducător cu putere mai mult sau mai puţin instituţionalizată. O dată cu aceasta, se abrogă independenţa neamurilor şi a ramificaţiilor lor şi se anulează cutuma vendetei.

Este destul de curios că din antichitate pînă în zilele noastre filozofii şi juriştii şi-au construit teoriile apriorice asupra originii statului de parcă toate statele reale apăruseră în vremuri antediluviene. Motivul stă, desigur, în starea extrem de precară a ştiinţei istorice. Dar ceea ce îi era permis lui Hobbes şi chiar lui Rousseau nu mai poate fi admis la gînditorii contemporani. Orînduirea gentilică prin care au trecut într-un fel sau altul toate popoarele, nu are în sine nimic enigmatic: ginta este o expresie directă şi firească a legăturii de sînge. Toată problema se reduce, prin urmare, la trecerea de la orînduirea gentilică la cea statală, şi chiar

această tranziție poate constitui obiectul *constatării istorice*. Este suficient să invocăm transformarea istorică a ginților și triburilor disparate din Arabia de nord într-un stat musulman puternic. Caracterul lui teocratic nu constituie o excepție, căci teocratice erau, într-o măsură mai mare sau mai mică, toate celelalte mari state din vechime. Să ne amintim cum ia naștere în mod curent organizarea statală: un conducător — militar sau religios, dar fiind de cele mai multe ori și una și alta la un loc —, având prin virtuțile sale personale un ascendent asupra tuturor celorlalți și împins de conștiința propriei sale meniri istorice precum și de mobiluri personale, se înconjoară de reprezentanții diferitelor ginți sau ramuri și formează un nucleu *intergentilic* în jurul căruia ulterior se unifică voluntar sau prin constrîngere ginți și triburi întregi care primesc de la puterea supremă recent constituită legile și aparatul administrativ, pierzîndu-și astfel, într-o măsură mai mare sau mai mică, independența. Despre o adevărată organizare statală a unui grup social putem vorbi atunci cînd regăsim în componența lui un guvern ierarhic structurat cu o putere centrală supremă, o armată regulată, un buget bazat pe impozite și sistem fiscal, în fine, un sistem de legi coercitive. Obștea musulmană din ultimii ani ai vieții lui Mahomed avea toate trăsăturile menționate. Semnificativ este faptul că începuturile formării acestui stat confirmă într-o anumită măsură teoria contractului politic: principalii pași făcuți de profetul arab în această direcție sînt marcați de contracte, de convenții începînd cu așa-zisul „jurămînt al femeilor" pînă la ultimele condiții prescrise de el la Mecca după victoria definitivă asupra clanului Coreșiiților și triburilor aliate acestuia. Este de remarcat, de asemenea, că în toate aceste contracte figurează, cu titlul de prevedere principală, abrogarea vendetei între ginți și clanurile constituite într-o nouă alianță politică.

Apare astfel pentru prima dată diferența între dreptul public și cel privat: în cazul vendetei ca și al celorlalte relații de bază, interesele grupului erau, de regulă, în directă concordanță cu interesele persoanei particulare, mai ales datorită faptului că într-un trib sau clan, restrîns ca număr, toți membrii sau cel puțin marea lor majoritate aveau posibilitatea să se cunoască personal, așa că deviza „fiecare pentru toți și toți pentru fiecare" avea, în general vorbind, o valabilitate efectivă. Dar, întrucît în momentul formării

unui stat societatea respectivă cuprinde sute de mii şi chiar milioane de oameni, între parte şi întreg nu se poate stabili o relaţie efectivă şi, în consecinţă, apare diferenţierea clară între interesele generale şi cele particulare ca şi între prevederile corespunzătoare din legislaţia juridică. Totodată, în acest stadiu de dezvoltare, sub incidenţa dreptului privat (contrar concepţiei juridice de astăzi) se află infracţiuni ca omorul, jaful, vătămarea corporală gravă. Pe vremea comunei primitive se considera că toate aceste infracţiuni lezează în mod direct interesele obştei, şi neamul întreg se răzbuna împotriva vătămătorului şi a rudelor lui. O dată cu formarea unei coaliţii politice mai vaste, ginta a fost deposedată de dreptul şi obligativitatea vendetei, dar aceasta nu a fost preluată (în accepţiunea şi amploarea sa de altă dată) de către stat. Noua putere centrală care emite legi şi asigură gestiunea nu are posibilitatea să cunoască dintr-odată şi în aşa măsură interesele tuturor supuşilor săi, încît să le apere ca pe propriile sale interese; şeful statului nu poate simţi şi acţiona aidoma unui şef de trib. Această împrejurare explică de ce puterea de stat, apărînd interesele şi avuţia persoanelor particulare, se limitează iniţial la măsuri minime: nu numai pentru vătămare sau pentru alt gen de violenţă, dar şi pentru uciderea unui om liber, ucigaşul sau familia lui plăteşte pe baza unei înţelegeri tacite (*compositio*) o amendă bănească destul de moderată. Astfel de amenzi (în funcţie de sexul persoanei şi de alte circumstanţe) sînt prevăzute cu duiumul în toate reglementările şi codurile juridice vechi (ca de pildă, legile salice ale francilor sau codul nostru „Adevărul Rus") care reprezintă anume mărturii asupra vieţii statale a poporului respectiv la începuturile ei. Este remarcabilă această trecere nemijlocită şi rapidă de la vendeta necruţătoare care era însoţită adesea de războaie distrugătoare de lungă durată între triburi întregi la o simplă compensaţie bănească; din punctul de vedere invocat, un astfel de salt este cu totul de înţeles.

În acest stadiu de dezvoltare a statului numai crimele politice[1] au, propriu-zis, un caracter penal, celelalte, inclusiv omorul, fiind considerate o simplă gîlceavă cu caracter particular.

---

[1] Sfera acestei noţiuni variază în funcţie de condiţiile istorice. În Evul Mediu cînd caracterul penal al unui simplu omor nu se cristalizase în conştiinţa juridică, falsificarea banilor atrage după sine condamnarea la moarte, fiind calificată drept crimă care aduce prejudicii întregii societăţi, iar prin subminarea privilegiului puterii de stat ea capătă caracter politic. (*N. a.*)

O astfel de opoziție elementară între dreptul public și dreptul privat nu poate însă fi permanentizată. Amenda pentru orice ofensă adusă unei persoane particulare nu satisface partea vătămată (de pildă, familia celui ucis) și nu îl reține pe ofensator, mai ales dacă este bogat, de la săvîrșirea altor crime în viitor. În astfel de împrejurări răzbunarea sîngeroasă a unor ofense individuale, pe care statul a abrogat-o ca potrivnică propriei sale esențe, se reeditează practic și îl amenință să-și piardă rațiunea de a exista: dacă fiecare om este nevoit să-și răzbune singur ofensa ce i se aduce, atunci de ce mai trebuie el să suporte o povară impusă de noua ordine politică? Pentru justificarea îndatoririlor, impuse persoanelor particulare, statul trebuie în schimb să asigure protecția reală a intereselor acestora; pentru abrogarea definitivă a dreptului privat la vendetă statul trebuie, așadar, s-o transforme într-un drept public și să-și asume îndeplinirea lui. Pe această nouă treaptă superioară se evidențiază mai clar solidaritatea puterii de stat cu supușii săi, luați fiecare în parte, și, în ciuda faptului că se mai păstrează deosebirea între crimele de natură politică îndreptate împotriva puterii însăși și crimele care lezează interesele unor indivizi, ea nu ține de esență ci de gradul de gravitate. Orice om liber devine cetățean, adică membru al însuși statului care își asumă sarcina de a-i asigura securitatea; orice subminare a acesteia este apreciată de puterea de stat ca un atentat la propriul său drept, ca un act ostil îndreptat împotriva întregului corp social. De acum înainte orice violare la adresa oricărei persoane și avuții se va considera nu ca o ofensă personală, ci ca o încălcare a legii de stat și de aceea va fi *sancționată* chiar de către stat, la fel ca și crimele politice.

III

Așadar doctrina juridică a răzbunării își are temeiul în faptul că sancțiunile penale, practicate și astăzi, reprezintă o transformare istorică a principiului străvechi de vendetă. În vremurile îndepărtate, cel ofensat era răzbunat de o comunitate socială mai restrînsă numită gintă, apoi în răzbunare s-a angajat o comunitate mai vastă și mai complexă, numită stat; înainte ofensatorul își pierdea toate drepturile de om în ochii membrilor ginții de care aparținea cel ofensat, astăzi el a devenit un subiect fără drepturi și

sancționat de către stat care se răzbună pentru încălcarea legilor sale. În principal, deosebirea constă în aceea că în cadrul vieții gentilice însuși actul răzbunării era simplu — cu prima ocazie vătămătorul era omorît ca un cîine —, dar consecințele erau foarte grave prin declanșarea unor războaie interminabile între triburi; în condițiile orînduirii de stat, dimpotrivă, actul răzbunării pe care și-l asumă autoritățile se produce treptat și este însoțit de diverse proceduri, dar fără complicații ulterioare, deoarece în spatele cutărui sau cutărui criminal nu se mai află răzbunătorul suficient de puternic — în fața atotputerniciei statului el este lipsit de apărare.

Dar faptul incontestabil că pedepsele penale nu sînt altceva decît modificări istorice ale vendetei pledează oare în favoarea înseși sancțiunilor de acest gen sau în favoarea principiului răzbunării? Oare este necesar ca, în virtutea acestui argument istoric, conceptul de răzbunare adică rău pentru rău, suferință pentru suferință, să determine finalmente atitudinea noastră față de criminal? În principiu, logica nu permite să tragem o asemenea concluzie pe baza unei legături originare între cele două fenomene. După știința mea, nici un darwinist nu a conchis, din acceptata teorie asupra descendenței omului din animale inferioare, că omul trebuie să fie o vită. Din faptul că Roma fusese inițial o obște citadină întemeiată de o bandă de tîlhari, nici un istoric nu a tras concluzia după care adevăratul principiu al Sfîntului Imperiu Roman ar fi stat în tîlhărie. În ce privește subiectul în discuție — *transformarea* vendetei — avem oare motive s-o considerăm *încheiată*? Se știe că atitudinea societății și a legii față de criminali a suferit modificări radicale, răzbunarea gentilică necruțătoare a fost înlocuită de amenzi, iar acestea din urmă au cedat locul „pedepselor în interiorul cetății", extrem de nemiloase la început, dar din ce în ce mai atenuate începînd cu secolul al XVIII-lea. Nu există nici măcar o brumă de temei rațional să afirmăm că atenuarea pedepsei și-a atins limita și că spînzurătoarea sau ghilotina, munca silnică sau regimul celular trebuie să se mențină pentru totdeauna în legislația penală a țărilor dezvoltate.

În timp ce progresul istoric însă tinde în mod evident să limiteze tot mai mult și, în final, să elimine definitiv principiul

răzbunării (sau al răsplatei echivalente) din atitudinea noastră juridică față de infractori, mulți filozofi și juriști[1] continuă încă să formuleze în favoarea lui judecăți abstracte care, datorită inconsistenței lor, vor deveni cu siguranță prilej de uimire și de batjocură pentru generațiile viitoare, așa cum în prezent pe noi ne deconcertează argumentele lui Aristotel în favoarea sclaviei[2] sau ale unor teologi în susținerea formei plate a Pămîntului. Luate în sine, argumentele false din arsenalul doctrinei răzbunării nu merită o analiză specială, dar întrucît la ele recurg și autori demni de respect, iar obiectul lor are o însemnătate vitală, sîntem nevoiți să reiterăm și obiecțiile noastre la adresa lor.

„Crima este un act de încălcare a dreptului; dreptul cere să fie restabilit; pedeapsa, adică încălcarea corespunzătoare a dreptului criminalului, efectuată de puterea publică în conformitate cu o anumită legislație (spre deosebire de răzbunarea individuală) se acoperă cu prima încălcare și astfel se restabilește dreptul încălcat". Acest pseudoraționament se învîrtește în jurul termenului „drept". Adevăratul drept însă este totdeauna un drept al *cuiva* (trebuie să existe *subiectul dreptului*). Cui aparține dreptul în cauză? Probabil în primul rînd celui vătămat. Să procedăm la substituirea acestui conținut real printr-un termen abstract. Fașnicul păstor Abel are, fără îndoială, dreptul să trăiască și să aibă parte de toate bucuriile vieții, dar iată apare Cain, un om cu apucături rele și îl privează practic de acest drept, omorîndu-l. Se cere restabilirea dreptului încălcat, ceea ce aduce pe scenă puterea publică; aceasta, ignorînd avertismentul din Sfînta Scriptură (Geneza, 4, 15), spînzură pe Cain. Ne întrebăm dacă după acest act dreptul lui Abel la viață a fost sau nu restabilit. Deoarece nimeni, în afară de locuitorii din Bethleem, nu va îndrăzni să afirme că pedepsirea ucigașului va reînvia pe cel ucis, rămîne de presupus că aici nu este vorba de dreptul celui vătămat, ci de dreptul altcuiva. Printre subiecții dreptului încălcat prin crimă se numără însăși societatea sau statul[3]. Toate drepturile private (la viață, avuție etc.) sînt garantate de stat care le sigură inviolabilitatea sub protecția legilor

[1] Primii mai ales în Germania, cei din urmă cu precădere în Franța. (*N. a.*)
[2] Aristotel, *Politica*, 1255 a–b, 15. (*N. ed.*)
[3] Referitor la acest subiect, cei doi termeni sînt echivalenți (*N. a.*)

sale. Pe bună dreptate, legea care interzice persoanelor private să omoare după bunul plac pe concetățenii lor este emisă de stat și deci în cazul nerespectării ei (în cazul omorului) se încalcă dreptul statului, iar prin pedepsirea ucigașului se restabilește nu dreptul celui ucis, ci dreptul statului și semnificația legii[1]. Latura valabilă a argumentației de față nu privește cîtuși de puțin subiectul în discuție. Din moment ce legile există, încălcarea lor nu trebuie să rămînă, evident, fără urmări, iar statul are obligația de a supraveghea respectarea lor. Dar problema nu se referă la principiul general de sancționare a infracțiunilor ca încălcări ale legii, căci în această privință toate crimele sînt egale. Dacă legea prin sine însăși este sacră întrucît este emisă de stat, atunci toate legile sînt la fel de sacre și exprimă în egală măsură dreptul statului, iar toate încălcările lor, fără deosebire, echivalează cu încălcarea acestui drept suprem. Sub raport material, infracțiunile se deosebesc doar prin interesele pe care le lezează; din punct de vedere formal, în raport cu statul *ca atare*, cu puterea și legea lui, orice infracțiune (bineînțeles imputată) presupune existența unei voințe certate cu legea, care nu recunoaște legea, și deci avem de-a face cu o voință criminală. În această optică, ar fi logic ca toate crimele să fie pedepsite în mod identic. Existența însă în toate legislațiile a diferitelor modalități de pedeapsă pentru diferite infracțiuni conduce la ideea că, pe lîngă principiul general al pedepsei mai există încă unul specific care determină o relație specială între *cutare* infracțiune și *cutare* pedeapsă. Doctrina răzbunării apreciază că o

[1] După opinia unui critic, este greșită ipoteza mea cu privire la faptul că infracțiunea încalcă în mod obligatoriu dreptul *cuiva*. El susține că independent de orice subiect de drept (singular sau comunitar, privat sau public) și de norma morală — Binele necondiționat —, ar exista un drept în sine ca esență obiectivă suficientă sieși, iar scopul propriu-zis al pedepsei ar consta în satisfacerea acestui drept existent în sine. Criticul crede fără nici un motiv că nu-mi este cunoscută această ipostază metafizică a străvechiului Moloh, dar nu găsesc de cuviință să mă ocup de ea, deoarece de multă vreme n-o mai susține nici un criminalist serios. Este prea evident că, prin definiția sa, dreptul exprimă relația între subiecți determinată de anumite norme morale practice și deci dreptul fără subiect și necondiționat seamănă cu un lucru golit de conținutul său (*Unding*). (*N. a.*)

astfel de relație constă în aceea că dreptul, încălcat printr-un act criminal, se restabilește cu ajutorul unei acțiuni corespunzătoare sau *echivalente*: de pildă, cel care a ucis trebuie, la rîndu-i, să fie ucis. Dar ce fel de corespondență sau echivalență ar exista practic în acest caz? Cei mai cunoscuți adepți ai acestei doctrine prezintă lucrurile în felul următor: dreptul este ceva pozitiv, să zicem un plus (+), încălcarea lui este ceva negativ, un minus (–); dacă a avut loc negația sub formă de crimă (omului i s-a luat viața), ea trebuie să provoace o negație echivalentă sub formă de pedeapsă (privarea ucigașului de viață), și atunci o asemenea dublă negație sau negare a negației va produce din nou o stare pozitivă, adică dreptul restabilit: *minus cu minus este egal cu plus.* Cu greu să-ți poți păstra o mină serioasă în fața unui asemenea „joc al minții": să remarcăm totuși că noțiunea *negarea negației* exprimă în mod logic relația internă nemijlocită între cele două acte opuse; de pildă, dacă mobilul voinței rele a omului constituie o „negație", și anume negația normei morale, atunci un act de voință opus care anulează acest mobil va fi, într-adevăr, negarea negației conducînd la un rezultat pozitiv, adică la afirmarea acestui om într-o stare normală. La fel, dacă infracțiunea ca expresie *în act* a voinței rele este o negație, atunci căința efectivă a infractorului va fi negarea negației (evident, nu a faptei, ci a cauzei ei generatoare) și va conduce, de asemenea, la un rezultat pozitiv, adică la reabilitatea morală a criminalului. Evident însă pedepsirea criminalului este lipsită de această semnificație: aici negația vizează (ca și în cazul crimei) ceva pozitiv și anume viața omului. Într-adevăr, este inadmisibil ca în cadrul execuției criminalului obiectul negației să devină chiar crima lui, deoarece ea reprezintă o faptă săvîrșită irevocabil. Or, după spusele sfinților părinți, nici Dumnezeu nu are puterea să prefacă săvîrșitul în nesăvîrșit. De asemenea, ceea ce se neagă nu privește nici voința rea a criminalului, căci una din două: sau el s-a căit de nelegiuirea săvîrșită și atunci dispare voința rea, sau perseverează pînă la capăt și deci voința lui rămîne inaccesibilă înrîuririi și, în orice caz, acțiunea exterioară și violentă nu poate elimina sau modifica starea interioară a voinței lui. Dacă însă prin execuția criminalului se neagă nu voința rea, ci valorile pozitive ale vieții, atunci asistăm din nou la o simplă negație și nu la „negarea negației". Dar prin simpla succesiune a celor două

negaţii nu se ajunge la nimic pozitiv. Utilizarea abuzivă a ecuaţiei algebrice conferă întregii argumentaţii un caracter de-a dreptul ridicol. Se ştie doar că doi de minus, adică două mărimi negative dau plus nu prin alăturarea lor, ci prin operaţia de *înmulţire*: ce poate să însemne însă *înmulţirea crimei cu pedeapsa*[1]?

IV

Absurditatea funciară a doctrinei răzbunării sau a „dreptăţii răzbunătoare" se accentuează prin faptul că, exceptînd unele cazuri izolate, ea nu are nici o legătură cu codul penal existent. Strict vorbind, există un singur caz în care ea pare a fi aplicabilă: pedeapsa capitală pentru omor. De aceea argumentele pseudofilozofice în favoarea acestei doctrine, a căror esenţă a fost dezvăluită mai sus, se referă numai la acest caz singular, ceea ce reprezintă un semn rău pentru un principiu care pretinde a avea o semnificaţie universală. La noi în Rusia, unde pedeapsa capitală este rezervată numai unor crime politice, nu există nici măcar această singură corespondenţă aparentă, căci ce fel de răsplată echivalentă, fie şi aparentă, s-ar putea constata, de pildă, între paricid şi munca silnică pe viaţă sau între un omor obişnuit din interes şi o condamnare la doisprezece ani de ocnă? Această doctrină poate fi combătută în modul cel mai convingător prin invocarea faptului că aplicarea ei mai frecventă o găsim în cadrul legislaţiilor aparţinînd unor populaţii semisălbatice sau în legile de pe timpul barbarilor care pentru o vătămare corporală prescriau, de exemplu, ca învinuitul să fie supus aceleiaşi vătămări sau proferarea unor cuvinte insultătoare să fie pedepsită prin tăierea limbii etc. Principiul a cărui aplicare se dovedeşte a fi incompatibilă cu un anumit grad de instruire intelectuală devine condamnabil.

În epoca modernă, dacă nu mă înşel, doctrina restabilirii dreptului prin intermediul pedepsei echivalente este susţinută mai mult de filozofi cu înclinaţie spre speculaţie decît de jurişti. Cei din urmă acceptă ideea echivalării pedepsei şi a crimei doar sub raport

[1] Evident, în acest caz nu putem merge dincolo de operaţia de *adunare* (a rezultatelor materiale): se poate aduna cadavrul celui ucis cu leşul ucigaşului spînzurat, dar în total vom avea două cadavre, adică două mărimi negative. (*N. a.*)

cantitativ (*gradul* pedepsei), adică cer ca o crimă mai gravă în comparație cu altele să fie pedepsită corespunzător cu o mai mare asprime, astfel încît scara ierarhică a pedepselor să corespundă scării infracțiunilor. Dar baza (și deci și vîrful) scării pedepselor rămîne nedeterminată, motiv pentru care caracterul pedepselor însești oscilează și el între duritatea inumană și blîndețea excesivă. Ierarhia sancțiunilor existase și în legislațiile în care aproape toate infracțiunile ordinare erau pedepsite numai cu o amendă; și pe atunci pentru o vătămare mai gravă se plătea o amendă mai mare, pentru uciderea unui bărbat ea era mult mai mare decît în cazul uciderii unei femei etc. Pe de altă parte, acolo unde și jaful era sancționat cu spînzurătoarea, crimele mai grave erau sancționate cu pedeapsa capitală calificată, adică asociată cu grade diferite de tortură. Aici imorală ne apare cruzimea pedepsei și nu desfășurarea ei în timp.

Importantă în dreptul penal este pentru noi tendința — e drept atenuată dar încă persistentă — de a menține pe cît posibil tocmai pedepsele severe; întrucît nu-și găsește temeiul în principiul pseudorațional al „dreptului restabilit", această tendință își caută un suport empiric în principiul *intimidării*. În esență, acest motiv a fost totdeauna asociat principiului răzbunării. Zicala populară „după faptă și răsplată" era și continuă să fie completată cu expresia „ca să învețe minte și alții". Nu se poate spune că un atare principiu este pe deplin valabil chiar și în planul utilitar-empiric. Evident, frica reprezintă o motivație a firii omului dintre cele mai importante, dar ea nu are o însemnătate hotărîtoare. Un număr crescînd de sinucideri arată că mulți oameni nu se tem nici de moarte. Luate în sine, regimul de recluziune de lungă durată sau regimul de ocnă sînt, poate, mai terifiante, dar aceste sancțiuni nu au un caracter vizibil amenințător. Nu voi insista asupra obiecțiilor de un gen sau altul, îndeobște cunoscute, la adresa teoriei intimidării (de pildă, invocarea faptului că totdeauna criminalului îi rămîne speranța de a scăpa de proces sau de pedeapsă, precum și a împrejurării că majoritatea zdrobitoare a crimelor este săvîrșită sub influența unei pasiuni care înăbușă glasul rațiunii). Pertinența relativă a unor asemenea argumente poate fi pusă în discuție. Este însă indiscutabil că teoria intimidării poate fi combătută în mod eficient numai pe terenul moralității: teoretic, mai întîi ea contrazice în mod flagrant principiul moral de bază;

apoi în planul faptelor, tocmai această contradicție îi obligă pe adepții intimidării să n-o promoveze consecvent și, treptat, să renunțe, sub presiunea propriilor mobiluri morale, la cele mai clare și realiste exigențe ale teoriei lor. Se înțelege de la sine că este vorba de intimidare ca principiu de bază al jurisprudenței și nu ca fenomen psihologic care însoțește firesc orice formă de combatere a infracțiunilor. Astfel, chiar dacă s-ar fi avut în vedere numai îndreptarea infractorului cu ajutorul unei persuasiuni elevate, perspectiva unei asemenea moralizări, oricît de blîndă și rezonabilă, ar putea să descurajeze pe cei voluntari și orgolioși, reținîndu-i de la infracțiune. Dar este evident că acest aspect nu ține de teoria care nu vede în actul de intimidare o consecință adiacentă, ci esența însăși a pedepsei și obiectivul ei nemijlocit.

Conform principiului moral, demnitatea umană trebuie respectată în cazul oricărei persoane și deci nimeni nu poate fi tratat exclusiv ca *mijloc* sau *instrument* pentru folosul cuiva, oricare ar fi acesta. Or, teoria intimidării concepe infractorul pasibil de pedeapsă numai ca mijloc de intimidare a altora și de apărare a securității sociale. Desigur, în intenția legii penale poate fi prevăzut și binele infractorului care constă în reținerea lui de la săvîrșirea crimei prin amenințarea cu pedeapsa. Dar din momentul în care infracțiunea este un fapt săvîrșit, motivul respectiv își pierde valabilitatea, și din acest punct de vedere infractorul sancționabil slujește doar drept mijloc pentru intimidarea celorlalți, adică pentru un scop străin — ceea ce contrazice în mod flagrant norma morală necondiționată. Sub acest raport, o pedeapsă înfricoșătoare ar fi acceptabilă numai ca amenințare, dar nedusă la îndeplinire ea își pierde orice sens. Așadar principiul intimidării judiciare ar avea o semnificație morală numai dacă s-ar dovedi inutil, iar utilitatea practică o dobîndește doar cu condiția aplicării lui imorale.

În fapt, teoria intimidării și-a pierdut definitiv actualitatea o dată cu abrogarea în toate țările civilizate și semicivilizate a pedepselor corporale chinuitoare și a pedepsei capitale calificate. Este clar că dacă scopul pedepsei constă în intimidarea atît a infractorului cît și a celorlalți, atunci tocmai asemenea mijloace ar fi dintre cele mai eficace și raționale. De ce partizanii principiului intimidării renunță totuși la mijloacele reale și cu adevărat sigure?

Pentru că le consideră imorale, potrivnice exigențelor de milă și omenie. În acest caz însă intimidarea încetează a fi un principiu *determinant* al pedepsei. Una din două: ori sensul pedepsei stă în intimidare și atunci este obligatoriu să acceptăm pedepse chinuitoare ca mijloace preponderent de înfricoșare; ori natura pedepsei este subordonată principiului moral și atunci este necesar să renunțăm total la intimidare ca la un motiv imoral prin chiar esența sa[1].

V

Eliminarea din legislațiile penale moderne a celor mai consecvente metode de răzbunare și intimidare — a dispărut din ele tocmai ceea ce se considera cel mai justificat din primul punct de vedere și cel mai eficient din cel de al doilea punct de vedere — ne indică fără echivoc pătrunderea în acest domeniu a unei noi viziuni morale care nu a întîrziat să dea rezultate considerabile. Acest progres incontestabil și relativ accelerat nu a afectat doar codul penal al popoarelor sălbatice și barbare ca, de pildă, chinezii sau etiopienii care, de altfel, sînt pe punctul de a-și pierde modul lor de viață izolată. Și totuși în sistemele noastre penitenciare (europene și americane) se păstrează ponderea violenței și chinurilor inutile, explicabilă exclusiv prin moștenirea inevitabilă a normelor perimate de răzbunare și intimidare. Așa se prezintă pedeapsa capitală care, nemaiavînd o bază proprie, este încă susținută cu îndîrjire; apoi privarea nelimitată de libertate, munca silnică, exilul în ținuturi îndepărtate cu condiții de viață nefaste etc.

Tot acest supliciu sistematic produce o revoltă în conștiința morală și modifică atitudinea inițială față de infractor. Mila pentru cel ofensat sau vătămat, dorința de a-l apăra ne înarmează împotriva ofensatorului (criminalului), dar atunci cînd societatea

[1] În secolul al XVIII-lea, în toiul protestelor împotriva dreptului penal sever, unii scriitori au încercat să demonstreze că suferințele infractorilor sînt nu numai inumane, ci și ineficace chiar pe linia intimidării, deoarece ele nu rețin pe nimeni de la săvîrșirea infracțiunii. Dacă această opinie ar fi fost validată, ea ar fi golit, dincolo de scopul propus, teoria intimidării de orice sens. Într-adevăr, dacă nici pedepsele oribile nu sînt eficiente pentru intimidarea infractorilor, o eficiență și mai scăzută pot avea pedepsele mai blînde. (*N. a.*)

care este infinit mai puternică decît infractorul singular îşi îndreaptă împotriva celui devenit inofensiv toată ura dezlănţuită şi îl transformă în obiect al supliciului de lungă durată, el devine cel ofensat sau vătămat, stîrnind în noi sentimentul milei şi nevoia de a-l apăra. În conştiinţa şi practica juridică s-a renunţat cu desăvîrşire doar la *promovarea consecventă* a principiilor răzbunării şi intimidării, dar nu şi la ideea lor, motiv pentru care sistemul de sancţiuni existent în ţările civilizate reprezintă o tranzacţie lipsită de sens şi neviabilă între aceste două principii impracticabile, pe de o parte, şi unele exigenţe de omenie şi dreptate, pe de altă parte. În fond avem de-a face cu unele forme reziduale mai blînde de manifestare a vechii bestialităţi, fără vreo idee unificatoare sau vreun principiu director. În cadrul tranzacţiei de acest fel nu poate fi soluţionată la nivelul conştiinţei morale chestiunea dacă infractorul care a săvîrşit o crimă îşi pierde sau nu drepturile umane. Dacă nu şi le pierde, atunci cum ar putea fi el privat de prima stipulaţie a oricărui drept — dreptul la viaţă —, aşa cum se întîmplă în cazul pedepsei capitale? Dacă prin actul criminal infractorul este privat de dreptul firesc la viaţă, atunci la ce bun toată această procedură cu fiinţe lipsite de drepturi? Pe plan empiric, dilema se rezolvă prin instituirea unei ierarhii a infracţiunilor, în virtutea căreia unele se pedepsesc prin privarea infractorului de toate drepturile umane, iar altele doar prin *îngrădirea* lor într-o măsură mai mare sau mai mică. Criteriul şi gradul de îngrădire rămîn însă nedeterminate şi fluctuante; ba mai mult, însăşi diferenţa între cele două tipuri de infracţiuni se dovedeşte a fi arbitrară şi variabilă în funcţie de timp şi de loc. Aşa, de pildă, în Occident crimele politice nu se pedepsesc cu privarea de drepturi umane; la noi, în Rusia, s-a păstrat însă intactă vechea concepţie asupra lor, ele fiind considerate printre cele mai grave infracţiuni. S-ar părea că un fapt atît de important, cum este transformarea omului dintr-o persoană independentă şi cu drepturi depline într-un obiect al aplicării pedepselor, trebuie să depindă de o cauză obiectivă sau de un principiu determinant, identic pretutindeni şi pentru totdeauna; în realitate însă o asemenea transformare se datorează unor tipuri de crime diferite: într-o ţară este nevoie de un simplu omor, în alta de un omor cu consecinţe grave, într-o a treia — de o crimă politică etc.

Starea extrem de nesatisfăcătoare în care se află această cauză importantă, o asemenea superficialitate, revoltătoare pentru conștiință și rațiune, față de viața și destinul oamenilor suscită de mult protestul sentimentului moral care, din păcate, atinge la unii moraliști cealaltă extremă, făcîndu-i să repudieze însăși ideea de pedeapsă în sens larg, de combatere efectivă a infracțiunilor. Conform acestei doctrine de ultimă modă, nici o constrîngere sau violență la adresa oricărui om nu este permisă și din acest motiv înrîurirea asupra infractorului este admisă numai sub forma povățuirii. Virtutea acestei doctrine constă în puritatea morală a intenției ei, deficiența rezidă în aceea că o astfel de intenție nu este realizabilă prin modalitatea preconizată. Principiul atitudinii de compătimire față de infractori exclude, prin negarea oricărei constrîngeri în genere, nu numai măsurile de răzbunare și de intimidare (ceea ce este binevenit), dar și măsurile de *preîntîmpinare* a infracțiunilor și de influență educativă asupra infractorilor. Conform acestei viziuni, statul nu are dreptul să întemnițeze, fie și temporar, pe un ucigaș înrăit, chiar dacă împrejurările arată clar că el va recidiva; de asemenea statul nu are dreptul să-l plaseze într-un mediu mai normal, chiar dacă aceasta ar fi în propriul lui interes. Corespunzător, nici o persoană particulară nu are voie să-l împiedice pe infractor de la agresarea victimei, fiind permis a-i adresa numai cuvinte de povață. În analiza doctrinei voi insista tocmai asupra acestui caz — mai simplu și fundamental — de împotrivire individuală față de anumite fapte criminale.

Asupra oamenilor imorali care săvîrșesc infracțiuni în mod premeditat, cuvintele de povață au efect doar în cazuri excepționale. A le atribui anticipat o astfel de forță *extraordinară* înseamnă a fi de o suficiență incurabilă, iar a te limita la vorbă — fără certitudinea rezultatului scontat, atunci cînd aproapele tău se află în primejdie de moarte —, este pur și simplu inuman. Omul ofensat are dreptul la tot ajutorul nostru și nu numai la o apărare verbală care, în majoritatea cazurilor reale, este derizorie. La fel, ofensatorul are și el dreptul să fie ajutat, cît e cu putință, să nu comită fapta care îi va aduce nenorocire și mai mare decît celui ofensat; numai după ce reușim să *oprim* comiterea infracțiunii, putem trece cu conștiința împăcată la *povățuire*. Atunci cînd îl apuc pe criminal de mîna ridicată asupra victimei, oare gestul meu ar putea fi

considerat violent şi imoral? Violent incontestabil, dar nu şi imoral, ba, dimpotrivă, el va fi fost *dictat de conştiinţă* şi rezultat direct din exigenţele principiului moral. Prin oprirea cuiva de la un omor, eu respect şi protejez în mod *efectiv* demnitatea lui umană, serios ameninţată de eventuala punere în practică a intenţiei sale. Ar fi ciudat să credem că însuşi actul unei violenţe de acest gen, adică o anumită atingere a mîinii ucigaşului cu mîna mea, cu urmările de rigoare, conţine în sine ceva imoral; în acest caz ar fi tot atît de imoral să scoţi din apă pe cel care se îneacă, întrucît aşa ceva nu se poate face fără utilizarea maximă a forţei fizice şi fără provocarea unor dureri fizice celui salvat. Dacă este admis şi obligatoriu din punct de vedere moral să-l salvezi pe cel ce se îneacă, chiar împotriva voinţei lui, cu atît mai morală este tentativa de a îndepărta pe criminal de victima lui chiar cu preţul unor vătămări corporale: zgîrieturi, vînătăi şi chiar scrîntituri[1].

Una din două: ori criminalul, oprit de noi, nu şi-a pierdut încă sentimentele umane şi în acest caz, bineînţeles, va fi recunoscător că a fost ferit la timp de un păcat, şi recunoştinţa lui nu va fi mai mică decît a celui care a scăpat de la înec: aceasta înseamnă că violentarea lui s-a produs în baza unui acord mutual, iar dreptul lui nu a fost lezat şi deci nu poate fi vorba de violenţă propriu-zisă, căci *volenti non fit injuria*[2]; ori criminalul şi-a pierdut într-atît sentimentele umane încît rămîne nemulţumit că a fost împiedicat să înjunghie victima, dar ar fi stupid să te adresezi unui om într-o asemenea stare cu poveţe: este ca şi cum ai vorbi unui om beat mort despre avantajul abstinenţei în loc să-i torni în cap o găleată cu apă rece.

Dacă actul însuşi de violenţă fizică, respectiv folosirea forţei fizice ar fi în sine ceva rău sau imoral, atunci, evident, utilizarea acestui mijloc reprobabil, fie chiar cu cele mai bune intenţii, ar fi inadmisibilă şi echivalentă cu acceptarea regulei imorale după

---

[1] Dar ce se întîmplă dacă luptîndu-ne cu un ucigaş îi pricinuim vătămări mai grave şi chiar moartea? Ar fi pentru noi o mare nenorocire şi ne-ar mîhni ca un păcat de al nostru săvîrşit *involuntar*, în orice caz, a ucide *neintenţionat* un infractor este un păcat mai mic decît a lăsa în mod deliberat să fie ucis cu premeditare un om nevinovat. (*N. a.*)

[2] Nu-i faci rău cuiva care îşi dă consimţămîntul. (*N. a.*)

care scopul scuză mijloacele. A răspunde răului cu răul este inacceptabil și inutil; a-l urî pe criminal pentru crimele sale și în consecință, a te *răzbuna* pe el este pueril din punct de vedere moral. Dar ce rău ar fi în faptul că, *fără a-l urî* pe criminal, îl reții de la săvîrșirea crimei spre binele lui? Dat fiind că forța fizică în sine nu este ceva rău, caracterul moral sau imoral al utilizării ei se stabilește în fiecare caz în parte, în funcție de intenția persoanei și de esența cauzei; o forță fizică rațional întrebuințată pentru binele real, moral și material, al aproapelui constituie un mijloc *bun* și nicidecum rău, iar o asemenea întrebuințare, departe de a fi interzisă, este de-a dreptul direct *prescrisă* de principiul moral. Există aici, probabil, o delimitare subtilă, dar absolut exactă și clară, între utilizarea morală și utilizarea imorală a forței fizice. Totul depinde de cum ne raportăm la raufăcător, împotrivindu-ne răului: ne menținem atitudinea morală față de el? Avem în vedere propriul lui bine? Dacă răspunsul la cele două întrebări este pozitiv, atunci, fără îndoială, violența noastră nedorită nu va presupune nimic imoral, nici o urmă de răzbunare și chinuire; ea va fi o condiție în fond indispensabilă a ajutorului nostru, aidoma unei operații chirurgicale sau privării de libertate administrată unui nebun violent.

Conform principiului moral, omul nu poate fi tratat ca un mijloc pentru orice scop străin care nu implică propriul lui bine. De aceea atunci cînd preîntîmpinînd o crimă nu vedem în criminal decît un mijloc de apărare, de satisfacție a persoanei lezate sau a societății, comportamentul nostru este imoral, chiar dacă am fost îndemnați de mila dezinteresată față de cel ofensat și de grija sinceră pentru securitatea socială. Din punct de vedere moral, o asemenea motivație nu este suficientă, pentru că se cere să avem *milă față de amîndoi*, și dacă vom proceda astfel, dacă într-adevăr vom avea în vedere binele lor comun, atunci rațiunea și conștiința noastră ne vor sugera în ce măsură și prin ce modalități trebuie să utilizăm constrîngerea fizică.

Problemele de ordin moral își găsesc răspunsul definitiv la nivelul conștiinței morale, și aș îndrăzni să propun tuturor să se adreseze experienței interioare proprii (celei mentale — în absența alteia) cu următoarea întrebare: în care din cele două cazuri avem mustrări mai mari de conștiință — atunci cînd, avînd posibilitatea

să preîntîmpinăm o crimă, trecem nepăsători pe lîngă ea, aruncînd cîteva vorbe în zadar, sau atunci cînd reuşim efectiv să împiedicăm comiterea ei, fie şi cu preţul *unor* vătămări fizice? Fiecare îşi dă seama că într-o *societate perfect organizată* nu este loc pentru nici un fel de constrîngeri, dar o atare perfecţiune trebuie să fie *obţinută*, şi este limpede că faptul de a acorda oamenilor răi şi nebuni libertatea deplină de a extermina oameni normali nu constituie calea cea dreaptă spre realizarea societăţii perfecte. Este de dorit organizarea binelui şi nu libertatea de a face rău. „Dar — obiectează sofiştii de astăzi — societatea a considerat adesea drept rău ceea ce ulterior avea să se dovedească a fi un bine şi a pedepsit oameni nevinovaţi ca pe nişte criminali; acest lucru denotă inutilitatea dreptului penal şi necesitatea de a renunţa cu totul la orice sancţiune". Argumentaţia nu-mi aparţine, am întîlnit-o foarte des exprimată verbal şi în scris. Conform acestei logici, sistemul astronomic eronat al lui Ptolemeu ar constitui o bază suficientă pentru renunţarea definitivă la astronomie, iar din erorile alchimiştilor s-ar deduce inutilitatea chimiei însăşi.

Pare de neînţeles că oameni cu o gîndire şi structură sufletească diferite de cele ale sofiştilor pot îmbrăţişa o doctrină atît de nefondată. Dar, după cît înţeleg eu, explicaţia stă în aceea că adevăratul ei temei este de natură mistică şi nu etică. Ideea principală poate fi formulată astfel: „ceea ce ni se pare nouă un rău poate să nu fie deloc aşa; divinitatea sau providenţa ştie mai bine decît noi adevărata corelare a lucrurilor şi modul în care răul aparent poate fi transformat în adevăratul bine; noi înşine putem cunoaşte doar propriile noastre stări interioare, şi nu semnificaţia şi consecinţele acţiunilor noastre şi ale altora". Trebuie să recunoaştem că pentru un credincios un asemenea mod de gîndire este foarte ispititor, însă greşit. Autenticitatea oricărei concepţii se verifică prin posibila ei dezvoltare coerentă pînă la ultimele consecinţe, fără contradicţii şi afirmaţii absurde. Modul de gîndire reprodus nu rezistă unei asemenea probe. Dacă necunoaşterea tuturor consecinţelor obiective ale faptelor noastre şi străine ar constitui o raţiune suficientă pentru a ne complace în pasivitate, atunci nu ar mai trebui să ne împotrivim propriilor pasiuni şi porniri urîte. Este greu de ştiut ce consecinţe extraordinare poate trage Providenţa atotbinefăcătoare din desfrîul, beţia, ura cuiva faţă de semenii săi etc.

Să presupunem, de pildă, că cineva s-a abținut să meargă la cîrciumă, dar dacă nu s-ar fi împotrivit pornirii sale și s-ar fi dus acolo, este posibil ca la întoarcere să fi găsit un cățel aproape înghețat; fiind predispus, sub influența alcoolului, la sentimentalisme, l-ar fi luat cu el și l-ar fi readus la viață; între timp cățelul s-ar fi făcut un cîine puternic și într-o zi ar fi salvat viața unei fetițe de la înec într-un eleșteu; fetiță care mai tîrziu ar fi putut deveni mama unui om de seamă. Numai că din cauza abstinenței inoportune care a răsturnat planurile Providenței, cățelul a înghețat, fetița s-a înecat, iar omului de seamă nu i-a mai fost dat să se nască. Un alt ins predispus la mînie a vrut să pălmuiască pe interlocutorul său, dar s-a abținut, gîndindu-se că i-ar face un rău; or, dacă el nu s-ar fi abținut, cel insultat ar fi profitat de această împrejurare, întinzîndu-i celălalt obraz, și astfel ar fi îmblînzit inima vătămătorului, ceea ce ar fi dus la un mare triumf al virtuții. Nepetrecîndu-se însă toate acestea, conversația lor nu s-a soldat cu nimic. Doctrina care respinge în mod absolut orice acțiune coercitivă împotriva răului sau de apărare a aproapelui prin recurgerea la forță se sprijină, în fond, pe o judecată de acest fel. Cineva a salvat cu forța viața unui om, dezarmînd pe tîlharul care l-a atacat; ulterior însă cel salvat a devenit un răufăcător și mai mare decît tîlharul: rezultă oare de aici că ar fi fost mai bine să nu-l fi salvat? Aceeași decepție ar fi trăit-o și dacă omul respectiv ar fi fost amenințat nu de un tîlhar, ci de un lup turbat. Rezultă de aici că nimeni nu mai trebuie apărat de animalele sălbatice? Mai mult, nu este exclus ca cei salvați de mine în timpul unei inundații sau unui incendiu să fie ulterior extrem de nenorociți sau să se dovedească a fi niște nemernici, astfel încît ar fi fost mai bine pentru ei să se fi înecat sau să fi ars de vii. Rezultă de aici că nu trebuie să ajutăm în genere pe nimeni în nici un fel de nenorocire? Se știe doar că acțiunea de ajutorare a celor apropiați constituie o obligație morală nemijlocită și pozitivă, și dacă renunțăm la datoria de omenie pe motiv că faptele provocate de acest sentiment *pot* avea consecințe nefaste *imprevizibile* din același motiv ar trebui să renunțăm și la obligațiile de abstinență sau de alt gen, întrucît și ele ne pot stimula la fapte ale căror consecințe s-ar dovedi ulterior nocive, ca în exemplele sus-menționate. Dacă însă din ceea ce ni se pare un bine rezultă un rău, înseamnă și invers — că din ceea

ce ni se pare un rău poate rezulta un bine. Nu e preferabil să facem direct un rău ca să se producă un bine? Din fericire, această teorie se dezminte de la sine, pentru că un lanț de consecințe imprevizibile poate fi prelungit mai mult decît ne așteptăm. Astfel, în legătură cu primul meu exemplu, cînd domnul X, înăbușindu-și înclinația pentru băutură, a împiedicat indirect nașterea în viitor a unui om de seamă, ne putem întreba: de unde știm că acest om nu ar fi adus prejudicii mai mari umanității, iar dacă e așa, atunci nenașterea lui este spre binele general și, deci, domnul X a făcut foarte bine cînd și-a impus să rămînă acasă. La fel, nu știm ce fel de consecințe ar avea triumful virtuții în urma unei palme suportate cu generozitate: este foarte posibil ca această generozitate excesivă să fi devenit mai tîrziu un motiv de trufie spirituală — un păcat mai mare decît celelalte — distrugînd omului sufletul. Deci domnul Y a făcut bine că și-a reprimat mînia și a împiedicat pe interlocutorul său să-și manifeste generozitatea. În asemenea cazuri putem face, în genere, cu aceeași îndreptățire tot felul de presupuneri referitoare la consecințe, în ambele sensuri, fără să știm nimic cu certitudine. Dar, din neputința de a cunoaște urmările ce pot decurge din faptele noastre, nu rezultă nicidecum că trebuie să ne abținem de la orice acțiune. O asemenea concluzie ar fi corectă numai dacă, dimpotrivă, am ști cu siguranță că aceste consecințe vor avea un caracter nefast, dar întrucît ele pot fi în egală măsură și bune și rele, înseamnă că există tot atîta temei (mai degrabă, absența lui în ambele cazuri) de a acționa sau nu: prin urmare, argumentul referitor la importanța rezultatelor indirecte ale acțiunilor noastre nu poate avea nici o importanță practică. Pentru ca acest argument să aibă o putere decisivă în viața noastră, ar fi necesar să cunoaștem nu numai verigile mai apropiate ale acestui lanț de consecințe — întrucît după ele putem totdeauna bănui pe bună dreptate că urmează și altele cu un caracter opus și distrugător pentru concluzia noastră — ci *întregul lanț de consecințe* ce se întinde pînă la sfîrșitul lumii și ne devine astfel inaccesibil.

Așadar acțiunile sau reținerile noastre de la o acțiune trebuie să fie determinate nu de considerentul privind consecințele lor indirecte posibile, dar necunoscute de noi, ci de îndemnurile ce decurg în mod direct din prescripțiile pozitive ale principiului moral.

Lucrul este valabil și din punct de vedere mistic. Dacă punem totul pe seama Providenței, atunci, evident, credem că ea nu va permite ca acțiunea cuiva efectuată cu acordul rațiunii și conștiinței morale să poată avea în final consecințe nefaste. Din moment ce știm că abuzul de băuturi alcoolice este în detrimentul demnității umane sau imoral, conștiința morală ne interzice să sperăm că în stare de ebrietate am putea întreprinde ceva ce ulterior ar avea urmări pozitive. La fel, din moment ce din pur îndemn moral fără ură și răzbunare, l-am împiedicat pe tîlhar să ucidă un om, nu ne va trece prin minte bănuiala că de aici va ieși ceva rău și că ar fi fost mai bine să lăsăm ca uciderea să aibă loc.

Așa cum grație rațiunii și conștiinței morale noi știm sigur că pornirile trupești — beția, desfrîul — sînt condamnabile prin ele însele și că trebuie să le opunem rezistență, tot astfel, în virtutea aceleiași rațiuni și conștiințe morale, știm la fel de sigur că dragostea vie este benefică prin ea însăși și că trebuie să procedăm în spiritul ei, ajutînd pe cei apropiați, apărîndu-i de calamități naturale, de fiare sălbatice și de oameni răi și smintiți. Iată de ce, dacă dintr-o pornire curată de omenie cineva va smulge cuțitul din mîna ucigașului și îl va izbăvi de încă un păcat, ferind totodată victima de o moarte violentă, sau dacă va împiedica pe un bolnav de *delirium tremens* să rătăcească bezmetic pe străzi, va fi întotdeauna justificat în fața conștiinței sale și a celei sociale ca un om care a îndeplinit o îndatorire morală: ajută pe toți cît îți stă în putință.

Desigur, Providența extrage din răul nostru binele, dar din binele nostru ea extrage un bine și mai mare. Mai important este însă faptul că a doua specie de bine presupune participarea noastră activă și directă, în timp ce binele extras din rău nu ne privește și nu ne aparține. Este mai bine să fii copărtaș decît unealta neînsuflețită a Providenței atotbinefăcătoare.

VI

În calitatea ei de *răzbunare înfricoșătoare* (al cărei exemplu tipic este pedeapsa capitală) pedeapsa nu poate fi justificată pe plan moral, deoarece criminalul nu mai este tratat ca om, este privat de dreptul elementar la viață și la renașterea morală, fiind transformat într-o unealtă pasivă de apărare a securității altuia. Similar, nu se justifică din punct de vedere moral nici indiferența

față de crimă, respectiv neîmpotrivirea la ea, deoarece și în acest caz nu se respectă dreptul la apărare al celui ofensat și al întregii societăți la o existență lipsită de primejdii, și totul se lasă la bunul plac al celor mai răi oameni. Principiul moral cere contracararea efectivă a crimelor, definită (în sensul larg care nu se suprapune cu noțiunea de răzbunare) *ca un mijloc legitim de omenie în act care limitează prin legile coercitive manifestările exterioare ale voinței rele nu numai pentru securitatea societății și a membrilor ei pașnici, ci neapărat și în interesul criminalului însuși.* Astfel, pedeapsa în adevăratul ei înțeles apare ca un fenomen multilateral, dar laturile ei diferite sînt în egală măsură condiționate de principiul moral general de omenie care îi vizează deopotrivă pe ofensat și pe ofensator. Partea vătămată *are dreptul* la apărare și, pe cît posibil, la despăgubire; societatea are *dreptul* la securitate; criminalul *are dreptul* la o lămurire și îndreptare. Contracararea crimelor, conformă cu principiul moral, trebuie să asigure sau, cel puțin, să aibă în vedere realizarea egală a celor trei drepturi.

Pentru apărarea persoanelor, a securității societății și a binelui ulterior al criminalului însuși, este nevoie, mai întîi, ca vinovatul să fie temporar privat de libertate. Dacă unui risipitor i se ia — pe bună dreptate și în interesul celor apropiați și al lui însuși — libertatea de a dispune de avuția sa, cu atît este mai îndreptățit și mai necesar ca un ucigaș sau un corupător să fie privat de libertate în sfera acțiunii lui. Pentru criminalul însuși privarea de libertate este importantă mai ales ca o *stopare* în desfășurarea voinței criminale, ca o posibilitate de a reveni la normal și de a renunța la intenție.

În prezent, soarta infractorului este în întregime hotărîtă de tribunal care stabilește nu numai gradul de vinovăție, ci și pedeapsa cuvenită. O dată cu eliminarea reală și consecventă din dreptul penal a motivelor de răzbunare și intimidare, trebuie să dispară și noțiunea de pedeapsă în sensul de măsură *anticipată* (și, în fond, *arbitrar*), *preconizată*. Pentru infractor consecințele infracțiunii trebuie să aibă o legătură firească și internă cu starea lui reală. După stabilirea vinovăției, tribunalul trebuie să determine genul, gradul culpabilității criminalului și pericolul acestuia pentru societate în viitor, altfel spus, să pună un diagnostic și să facă o prognoză privind maladia morală; a prescrie irevocabil modul și durata tratamentului este însă contrar rațiunii. Cursul și procedurile trata-

mentului trebuie să se modifice în funcție de schimbările survenite în evoluția maladiei și tribunalul trebuie să transmită această sarcină instituțiilor penitenciare sub a căror supraveghere se va afla criminalul. Această idee care pînă nu demult ar fi părut o erezie nemaiauzită, a început în ultima vreme să dea primele roade în unele țări (de pildă. în Belgia, în Islanda) în care sînt admise *condamnările cu suspendare*. În anumite cazuri infractorul, deși condamnat la o anumită pedeapsă, o execută efectiv numai în caz de recidivă; altminteri, el rămîne liber pentru că prima lui infracțiune este considerată accidentală. În alte împrejurări, suspendarea pedepsei se referă la durata detenției care se reduce în funcție de comportamentul ulterior al infractorului. În procesele penale condamnările cu suspendare constituie un pas înainte de importanță principială.

VII

Pe timpuri oamenii bolnavi psihic erau tratați ca niște sălbăticiuni avînd a fi îmblînzite, fiind puși în lanțuri, bătuți cu bastoane etc. În urmă cu o sută (sau mai puțin) de ani toate acestea erau considerate ca ceva absolut normal; în prezent însă amintirea acestor obiceiuri ne provoacă oroare. Dat fiind ritmul accelerat al progresului istoric, nădăjduiesc să mai apuc zilele cînd închisorile și ocnele de astăzi vor fi privite la fel cum privim în prezent instituțiile psihiatrice cu cuștile de fier pentru bolnavi. În ciuda succeselor incontestabile din ultima vreme, sistemul penitenciar de azi rămîne încă în mare măsură tributar vechiului concept de pedeapsă ca *tortură* la care să fie supus criminalul în mod premeditat, conform principiului „după faptă și răsplată".

Față de infractor, pedeapsa, în adevăratul său sens, are de îndeplinit un obiectiv pozitiv care constă nu în tortura fizică, ci în vindecarea sau îndreptarea lui morală. Această idee, de mult acceptată de către diferiți autori (mai cu seamă de teologi, parțial de filozofi și doar de unii juriști) a fost virulent contestată de juriști și antropologi de o anumită orientare. Cei din tabăra juriștilor afirmă că îndreptarea unui criminal presupune imixtiunea în universul lui intim la care nu au dreptul nici societatea și nici statul. Aici însă există două confuzii. În primul rînd, sarcina reeducării criminalilor constituie, în această privință, doar unul

din cazurile în care societatea (sau statul) este obligată să exercite o influenţă pozitivă asupra unor membri ai săi rataţi într-un anumit sens şi deci lipsiţi de unele drepturi. Prin respingerea principială a unei asemenea înrîuriri sub pretextul imixtiunii în universul intim, se ajunge implicit la contestarea instruirii publice a copiilor, a îngrijirii medicale asigurate bolnavilor mentali în spitale de stat.

Oare poate fi vorba de o intruziune în universul intim? În realitate, criminalul, prin actul infracţiunii, *şi-a dezvăluit* universul lăuntric şi are nevoie de o acţiune recuperatoare pentru a reintra în starea normală. În această obiecţie cel mai bizar lucru constă în faptul că de partea societăţii se recunoaşte dreptul de a-l instala pe om în condiţii *degradante* (ca de pildă în închisorile şi ocnele de azi pe care juriştii nu le contestă) şi nu i se recunoaşte dreptul şi obligaţia de a-i oferi posibilitatea de îndreptare.

Cea de a doua confuzie constă în aceea că reeducarea este concepută ca suma unor reguli morale gata făcute, impuse din afară. Dar la ce bun să ridicăm nepriceperea la rang de principiu? La un infractor, corijibil în genere, corijarea este, în principal, o *autocorijare*, iar prin intervenţiile exterioare el trebuie să fie doar plasat în condiţiile care favorizează şi susţin acest proces lăuntric.

Obiecţia antropologilor rezidă în afirmarea caracterului înnăscut şi deci iremediabil al înclinaţiilor criminale. Că există criminali ereditari şi înnăscuţi nu încape nici o îndoială; că printre ei se află şi incorijibili — un fapt greu de contestat, dar afirmaţia că toţi criminalii sau măcar majoritatea lor ar fi incapabili de reeducare este hazardată şi nedemnă de a fi luată în seamă. Chiar dacă se admite că unii criminali sînt incorijibili, nimeni nu are posibilitatea şi dreptul să susţină *a priori* şi cu certitudine că un anume criminal aparţine acestei categorii — motiv pentru care *toţi* trebuie să fie puşi în condiţiile cele mai favorabile pentru posibila lor îndreptare. Desigur, cel mai important este ca în fruntea instituţiilor penitenciare să se afle oameni — cei mai buni jurişti, psihiatri şi persoane cu vocaţie religioasă —, capabili să îndeplinească o sarcină atît de nobilă şi dificilă.

Ocrotirea socială a criminalului care să revină unor oameni competenţi în vederea posibilei lui reeducări — iată singurul înţeles al „pedepsirii" sau al acţiunii pozitive împotriva crimei pe care îl acceptă principiul moral. Pe temeiul acestuia, viitorul sistem penitenciar, mai drept şi mai omenos, va fi, fără îndoială, şi mai eficient decît cel actual.

Capitolul XVI

Problema economică din punct de vedere moral

I

Chiar dacă oamenii şi popoarele ar fi ştiut să preţuiască specificul naţional al altui popor ca pe propriul lor specific, dacă, în plus, elementele criminale din sînul fiecărui popor ar fi fost îndreptate, pe cît posibil, prin reeducare şi tutelare naţională, abrogîndu-se în plus şi toate reziduurile de cruzime penală, nici printr-o asemenea rezolvare morală a problemei naţionale şi penale nu ar fi fost eliminată cauza importantă a duşmăniei între popoare şi a criminalităţii — anume cauza ce ţine de resortul economic. Pentru ce, în fond, americanii îi urăsc pe chinezi? Evident, nu pentru că ei îşi strîng părul în codiţe sau pentru doctrina etică a lui Confucius, ci pentru concurenţa lor primejdioasă în sfera activităţilor materiale. Motivul persecutării muncitorilor chinezi în California stă şi la originea bătăilor pe care le suportă italienii în sudul Franţei, în Elveţia şi Brazilia. La fel, antisemitismul: oricare ar fi cauzele lui mai profunde, el are la bază şi se explică prin raţiuni economice. În ceea ce priveşte criminalitatea individuală, ea este în mare parte alimentată, fără să fie generată, de sărăcie, de munca fizică extenuantă şi de inevitabila abrutizare în mediul respectiv, astfel încît chiar cele mai raţionale şi umane măsuri penitenciare de reeducare a unui criminal s-ar dovedi în principiu ineficace. Înrîurirea nefastă asupra stării de lucruri în sfera problematicii naţionale şi penale pe care o au condiţiile economice de care dispune azi umanitatea depinde, evident, de faptul că însăşi această stare de lucruri este atinsă de o boală morală. Anomalia situaţiei se manifestă chiar în domeniul economic, deoarece tocmai aici îşi face tot mai mult loc învrăjbirea claselor sociale din cauza avuţiei, care ameninţă, în multe ţări ale Europei occidentale şi ale Americii, să degenereze într-o luptă deschisă pe viaţă şi pe moarte.

Omului care se situează pe poziţii morale îi este tot atît de imposibil să se implice în această vrajbă social-economică pe cît îi este în cea interetnică şi intertribală. Şi totuşi el nu poate rămîne indiferent faţă de starea materială a celor apropiaţi. Dacă sentimentul moral primordial de milă care şi-a găsit consacrarea supremă în Evanghelie ne cere să-i dăm de mîncare celui flămînd, de băut celui însetat şi să-l îmbrăcăm pe cel gol[1], el nu-şi pierde valabilitatea atunci cînd aceşti flămînzi şi goi se numără cu milioanele. Dacă însă eu *singur* nu pot ajuta milioanele de oameni şi deci nu sînt obligat să fac acest lucru, în schimb pot şi sînt obligat să-i ajut făcînd aceasta *împreună cu ceilalţi*; obligaţia mea personală, crescînd în amploare, devine socială, dar continuă să-mi aparţină ca membru al societăţii care participă la îndeplinirea obiectivului ei comun. Însuşi faptul crizelor economice demonstrează că relaţiile economice nu sînt corelate aşa cum s-ar cuveni cu principiul moral şi nu sînt organizate pe baze morale. Întreaga doctrină economică pseudo-ştiinţifică a anarhiştilor conservatori a negat şi continuă să nege, e drept fără aroganţa de altădată, orice prezenţă a eticului şi orice principiu de organizare în sfera relaţiilor economice, iar dominaţia acestei doctrine a contribuit considerabil la apariţia anarhismului revoluţionar. Pe de altă parte, multiplele variante ale socialismului, atît cele radicale, cît şi cele conservatoare, mai degrabă depistează boala decît oferă remediul vindecării ei.

Caracterul nerealist al economiei politice ortodoxe (liberale sau, mai exact, anarhice) rezidă în *separarea* principială a sferei economicului de sfera moralei, iar caracterul nerealist al oricărui socialism constă în aceea că el admite între aceste două sfere distincte, deşi indivizibile, o *suprapunere* relativ deplină sau o falsă unitate.

II

În fond, orice afirmare practică a ceva în afara corelării sale cu întregul este imorală. Astfel, atunci cînd o activitate de natură privată, care de fapt este condiţionată, se afirmă prin sine însăşi ca o sferă vitală atotcuprinzătoare şi de sine stătătoare, ea, această afirmare, falsă din punct de vedere teoretic, devine practic imorală şi poate genera numai nenorociri şi păcate.

---

[1] Matei, 25, 34–36. (*N. ed.*)

A nu recunoaște în om decît un agent economic — producător, proprietar și consumator de bunuri materiale — înseamnă a adopta un punct de vedere fals și imoral. Prin ele însele, funcțiile susmenționate nu au importanță pentru om și nu exprimă defel esența și demnitatea lui. Munca productivă, repartiția și consumul produselor ei reprezintă unul din aspectele sau domeniile de viață și de activitate umană, iar adevăratul interes al omului vizează exclusiv întrebarea *cum* și *pentru ce* activează el în această sferă determinată. Așa cum jocul liber al proceselor fizice se poate desfășura numai într-un cadavru, în trupul viu ele fiind corelate și determinate de legile organice, tot astfel jocul liber al legilor economice poate avea loc numai într-o societate muribundă, aflată în stadiul descompunerii; într-o societate viabilă și de viitor elementele economice sînt corelate și determinate de norme morale. A proclama: *laissez faire, laissez passer* — înseamnă a spune societății: mori și te descompune!

La baza întregii sfere economice stă, desigur, un fapt simplu și implacabil care, prin sine însuși, nu are legătură cu principiul moral — este vorba de necesitatea muncii pentru supraviețuire. Nu există însă și nici nu a existat vreodată o stare atît de degradată a vieții umanității încît nevoia materială primară să nu fie grevată de problema morală. Nevoia obligă pe semisălbatic să-și procure mijloacele de existență: preocupat de aceasta, el se poate gîndi numai la sine sau poate lua în calcul și nevoile familiei sale. Dacă vînătoarea nu a fost prea reușită, el poate să-și împartă cu ai săi prada săracă, rămînînd flămînd, sau s-o rețină, toată, pentru sine, lăsîndu-i în plata Domnului, sau, în fine, să-i ucidă pentru a se sătura din carnea lor. Dar oricare ar fi fost modul de repartiție ales de el, nu credem că s-ar găsi un slujitor credincios al științei care să vadă aici doar acțiunea „legilor" economiei politice. Desigur, necesitatea muncii pentru procurarea mijloacelor de existență conține în sine ceva implacabil care nu depinde de voința omului, dar acest ceva constituie doar un imbold care îl mobilizează pe om la activitate, mersul ei ulterior fiind condiționat de motive psihologice și nicidecum economice. Într-o orînduire socială mai complexă, nu numai rezultatele muncii și modul lor de utilizare — nu numai „repartiția" și „consumul" — ci și însăși munca este determinată, dincolo de

nevoile vitale, şi de alte mobiluri care nu au în ele nimic din constrîngerea fizică, nimic fatal, de un mobil dintre cele mai răspîndite şi, anume, patima investită în procurarea plăcerilor. Întrucît nu numai că nu există o lege care să determine gradul de lăcomie şi de voluptate pentru toţi oamenii, dar nu există nici măcar o lege potrivit căreia asemenea porniri i-ar fi în genere inerente omului ca motive inexorabile ale faptelor lui, înseamnă că activităţile şi relaţiile economice care sînt determinate de atare predispoziţii sufleteşti *nu-şi* au temeiul în sfera economicului şi *nu* se supun în genere „legilor economice".

Să luăm cea mai simplă şi mai controversată lege aşa-zisă economică, potrivit căreia preţul mărfii este determinat de relaţia dintre cerere şi ofertă. Asta înseamnă: cu cît o marfă este solicitată mai mult şi cantitatea este mai mică, cu atît ea este mai scumpă şi viceversa.

Să ne închipuim însă un negustor de mărfuri, bogat dar şi binefăcător, care s-a hotărît să nu ridice preţul la produsele de primă necesitate pe care le are în cantităţi constante şi care se bucură, din diferite motive, de o cerere crescîndă, ba chiar s-a hotărît să-l scadă întru binele celor nevoiaşi: vom avea de-a face cu încălcarea „legii" economice presupuse, şi totuşi nimeni nu va considera acest demers, în ciuda caracterului său ieşit din comun, ca fiind ceva imposibil sau supranatural.

Dacă am admite că această chestiune depinde numai de bunăvoinţa persoanelor particulare, atunci am putea privi motivele de generozitate în domeniul economic ca o *quantité négligeable* şi am concepe totul pe baze stricte de interesare egoistă. Ştim însă că în orice societate există o putere guvernamentală centralizată, menită să tempereze lăcomia unor persoane particulare, şi cunoaştem multe exemple din istorie cînd în virtutea menirii sale puterea nu numai că răpeşte acestei stări de lucruri obişnuite şi firești (din punctul de vedere al lăcomiei) caracterul ei obişnuit şi firesc, dar chiar transformă un lucru, considerat înainte curent, în ceva imposibil, iar cazurilor excepţionale de altădată le conferă, dimpotrivă, forţa necesităţii generale. Aşa, de pildă, în decurs de două secole şi jumătate moşierii din Rusia care au eliberat obşti întregi de ţărani, dîndu-le cu această ocazie în proprietate un lot de pămînt, erau o excepţie rarisimă şi în cel mai înalt grad neobişnuită, în timp ce starea de lucruri obişnuită sau „legea" ce

reglementa relațiile reciproce între moșieri și țărani consta în aceea că ultimii, cu pămîntul lor cu tot, făceau parte din proprietatea celor dintîi. Grație bunăvoinței guvernului însă, această lege general valabilă a fost transformată cu o rapiditate remarcabilă într-o fărădelege practic imposibilă, iar ceea ce înainte constituia o excepție a devenit regulă obligatorie și necondiționată care nu mai admitea excepții. Și cazul excepțional al negustorului care nu ridica prețul la o marfă căutată, în condițiile unei cereri crescînde, se va tranforma într-o regulă generală de îndată ce guvernul va găsi de cuviință să reglementeze prețurile mărfurilor; și aici încălcarea directă a „legii" aparente devine lege adevărată — nu „naturală", ci pozitivă sau de stat.

Trebuie subliniat faptul că în ciuda deosebirii între aceste două legi — legea naturală și legea pozitivă sau de stat — cea din urmă, deși este opera omului, se aseamănă cu cea dintîi întrucît în sfera ei ea are o forță nestrămutată, excluzînd *orice* excepție imprevizibilă[1], pe cînd legile economice aparente nu au niciodată o asemenea semnificație și în orice moment pot fi încălcate nestingherit și revocate de voința morală a omului. *În virtutea* legii din 1861 *nici un* moșier din Rusia nu mai poate vinde și cumpăra țărani altfel decît în vis, dar nimic nu-l împiedică pe un virtuos proprietar de imobile din Petersburg chiar aievea să scadă prețurile locuințelor, în pofida „legii" cererii și a ofertei, din considerente pur filantropice. Și dacă prea puțini profită de ocazie să facă așa ceva, aceasta demonstrează nu forța economicului, ci doar o slăbiciune a virtuții la aceste persoane. Căci de îndată ce această carență de omenie la o persoană va fi compensată prin revendicarea legii de stat, prețurile vor scădea imediat și necesitatea „de fier" a legilor economice se va dovedi dintr-odată fragilă ca sticla. Adevărul indiscutabil este recunoscut în prezent de cărturari cu totul străini de ideea socialismului ca, de pildă, Lavelet; cu puțin timp mai înainte, J. St. Mill, dorind să-i păstreze economiei politice un statut de știință riguroasă și, totodată, încercînd să evite o contradicție prea vădită cu realitatea, a născocit următorul compromis: admițînd că *repartiția* produselor muncii

[1] Încălcarea directă a legii de voința rea este de asemenea sancționată de lege ca o crimă care se pedepsește tot în conformitate cu o lege. (*N. a.*)

depinde de voința umană și poate fi supusă unor mobiluri morale, el a insistat asupra faptului că *producția* este în întregime subordonată legilor economice care au, în acest domeniu, forța legilor naturii. Ca și cum producția nu s-ar desfășura în aceleași condiții generale și nu ar depinde de aceleași forțe și agenți umani ca și *repartiția*. De altfel, o astfel de distincție antiștiințifică și scolastică nu a avut succes și a fost respinsă în aceeași măsură de ambele părți, între care Mill a încercat să ocupe o poziție intermediară apelînd tocmai la ea.

Este de la sine înțeles că independența omului ca persoană și ca membru al societății de presupusele legi material-economice nu se află în nici o legătură directă cu problema metafizică a libertății de voință. Atunci cînd, de pildă, recunosc libertatea proprietarului de imobile din Petersburg față de legea aparentă după care prețul se stabilește în funcție de cerere și ofertă, nu înțeleg prin aceasta că orice proprietar de acest gen, *independent de personalitatea lui*, poate reduce prețul la locuințele lui în condițiile creșterii cererii: eu nu fac decît să susțin acel adevăr evident conform căruia în situația în care mobilurile morale ale persoanei particulare respective, și cu atît mai mult ale unui guvern, sînt *suficient de puternice*, nici o presupusă necesitate economică nu va împiedica subordonarea, într-o afacere sau alta, a rațiunilor materiale față de cele morale. De aici rezultă că în acest domeniu nu există nici un fel de legi naturale care să funcționeze independent de calitatea voinței, proprie persoanelor respective. Nu neg legitatea acțiunilor umane, contest doar legitatea specială material-economică, născocită acum o sută de ani, dislocată din contextul condițiilor generale ale motivației psihologice și morale. Întreg conținutul obiectelor și fenomenelor din domeniul economic, pe de o parte, își are originea în natura exterioară și, prin aceasta, se supune necesității materiale (legilor mecanice, chimice, biologice), iar, pe de altă parte, el este determinat de acțiunea omului care se subordonează necesității psihologice și morale. Întrucît în produsele și fenomenele de ordin economic nu poate fi sesizată vreo altă cauzalitate decît cea naturală și umană, înseamnă că nu există defel și că nici nu poate exista o altă necesitate și legitate specială de sine stătătoare.

Invocarea faptului că insuficiența mobilurilor morale la persoanele particulare este bine compensată prin legislația guverna-

mentală care reglementează relațiile economice în sens moral, avînd în vedere bunăstarea generală, nu prefigurează răspunsul la întrebarea: în ce măsură și în ce formă este de dorit atare reglementare în viitor? Incontestabil rămîne numai faptul că însești intervențiile statului în acest domeniu (de pildă, reglementarea prețurilor prin lege) demonstrează ineluctabil că relațiile economice date nu exprimă nici o necesitate naturală: căci este clar că legile naturii nu ar putea fi anulate prin emiterea unor legi de stat.

III

Întrucît în societatea umană subordonarea intereselor și relațiilor materiale față de legile economice speciale, care *ar acționa de la sine* în mod distinct, este o ficțiune a metafizicii de proastă calitate, complet ruptă de realitate, rămîne valabilă exigența generală a rațiunii și conștiinței morale ca acest domeniu să se supună principiului moral suprem, astfel încît viața economică a societății să se prezinte ca o realizare dirijată a binelui.

Nu există și nu pot exista nici un fel de legi economice autonome și nici o asemenea necesitate economică pentru că fenomenele de natură economică pot fi concepute numai sub forma activităților omului, ca ființă morală, capabilă să-și motiveze toate acțiunile prin binele pur. Pentru om există o singură lege necondiționată și autonomă, și anume legea morală, și o singură necesitate — aceea a imperativului moral. Specificul și autonomia sferei relațiilor economice constă nu în faptul că are legi proprii implacabile, ci în aceea că reprezintă, prin esența relațiilor sale, *un domeniu* specific de aplicare a legii morale unice, așa cum Pămîntul se deosebește de celelalte planete nu prin faptul că are o sursă specială de lumină (în realitate, nu o are), ci numai prin aceea că datorită poziției sale în sistemul solar el recepteaza și reflectă într-un mod specific lumina unică și comună a soarelui.

Dintr-o confruntare inevitabilă cu acest adevăr ies învinse nu numai teoriile economiștilor de catedră, ci și aspirațiile, la prima vedere opuse acestora, ale socialiștilor. S-ar părea că în critica lor la adresa orînduirii economice existente, în declarațiile lor bombastice împotriva inegalității materiale, a cupidității și lipsei de omenie a claselor avute, socialiștii se situează pe pozițiile principiului moral și sînt însufleți de sentimentul frumos de milă față

de cei împovărați de muncă. Dar dacă luăm în considerație latura constructivă a viziunii lor, observăm ușor că atitudinea inițial ambiguă față de principiul moral devine ulterior de-a dreptul ostilă.

Pentru prima dată, fundamentul socialismului a fost elaborat în remarcabila teorie a saint-simoniștilor[1] a cărei deviză era repunerea în drepturi a factorului material în viața umanității. Fără îndoială, materia are drepturile ei și cu cît sînt ele respectate mai puțin, cu atît mai puternic se resimte realitatea lor. Dar care este conținutul acestor drepturi? Ele pot fi înțelese nu numai în sens diferit, dar chiar direct opus. Sfera relațiilor materiale (a celor imediat economice) are dreptul să devină obiectul acțiunii morale a omului, să realizeze sau să materializeze principiul suprem: *materia are dreptul la propria sa spiritualizare* — iată primul sens al acestui principiu, un sens absolut autentic și de maximă importanță. Ar fi greșit să afirmăm că modelele inițiale de socialism au fost complet străine de acest sens, dar ele nu s-au axat pe el, nu l-au dezvoltat și, foarte curînd, această sclipire a conștiinței mai bune s-a dovedit a fi doar o licărire înșelătoare deasupra mlaștinii poftelor trupești în care s-au împotmolit treptat atîtea suflete nobile și înflăcărate.

Conform altui înțeles, mai răspîndit, al ideii privind drepturile materiei, eșecul practic al saint-simoniștilor își găsește o justificare directă și este ridicat la rang de principiu: viața materială a umanității nu se rezumă la o sferă specială de acțiune sau de aplicare a principiilor morale, avînd în om și pentru om semnificația unui principiu material propriu, absolut autonom și legitim — principiu care rezidă în instinct sau în pasiune și căruia trebuie să i se acorde o libertate deplină, astfel încît ordinea socială să decurgă în mod firesc din împlinirea reciprocă și din succesiunea pasiunilor și intereselor personale (ideea de bază a lui Fourier)[2]. În asemenea condiții nu mai este nici posibil și nici necesar ca această ordine „normală" să aibă un caracter moral. Înstrăinarea de interesele spirituale superioare devine inevitabilă de îndată ce

---

[1] Adepți ai doctrinei economice cu accente socialist-utopice, elaborate de gînditorul francez Saint-Simon (1760–1825). (*N. t.*)

[2] A se vedea lucrarea lui Ch. Fourier: *Noua lume industrială și socială.* (*N. a.*)

laturii materiale a vieții i se recunoaște o semnificație aparte, de sine stătătoare. Nu poți sluji la doi stăpîni, și un rol dominant în socialism revine, firește, acelui principiu sub steagul căruia s-a declanșat întreaga mișcare: un principiu material căruia i se subordonează în întregime sfera relațiilor economice, considerată ulterior ca fiind de prim ordin, singura reală și determinantă la toate nivelurile vieții umanității. În acest punct dispare deosebirea esențială între socialism și economia burgheză ostilă lui.

La drept vorbind, dacă starea actuală a lumii civilizate este anormală din punct de vedere moral, vina o poartă nu cutare sau cutare instituție, ci concepția și orientarea generală a vieții în societatea contemporană în virtutea cărora principala preocupare devine tot mai mult înavuțirea, iar orînduirea socială însăși se transformă în *plutocrație*. Imoralitatea societății constă nu în proprietatea individuală sau moștenită, în diviziunea muncii și a capitalului sau în inegalitatea patrimonială, ci tocmai în plutocrația care denaturează ordinea socială cuvenită, ridică sfera economicului — în fond inferioară și auxiliară — la rang superior și dominant și reduce toate celelalte sfere la rolul de instrument sau de mijloc în obținerea avantajului material. Dar aceeași denaturare o aduce cu sine, dintr-o altă direcție, și socialismul. Dacă pentru un exponent al plutocrației un om normal este mai întîi capitalist și numai apoi *per accidens*[1] cetățean, familist, om instruit, membru al unei comunități religioase, din punctul de vedere al socialismului toate celelalte interese își pierd la fel importanța, sînt împinse în ultimul plan, dacă nu cumva dispar cu totul în fața interesului economic; și în acest caz, sfera materială a vieții inferioare prin natura sa — activitatea industrială devine hotărît predominantă și acoperă toate celelalte sfere. Faptul că la începuturile sale socialismul — chiar și în formele cele mai utopice — pune desăvîrșirea morală a societății într-o relație de dependență directă și totală față de ordinea economică și pretinde să realizeze transformarea sau renașterea morală exclusiv pe calea prefacerilor economice arată limpede că el are o platformă comună cu lumea micburgheză copleșită de interesul material, pe care o repudiază. Ambele tabere se revendică de la aceeași deviză: „Omul va trăi

[1] Întîmplător (lat.). (*N. ed.*)

numai cu pîine".[1] Dacă în viziunea unui plutocrat semnificaţia omului depinde de avuţia materială pe care o posedă, un socialist consecvent apreciază tot astfel importanţa omului numai ca beneficiar al bunăstării materiale, luînd în considerare însă ipostaza lui de producător. În ambele cazuri omul este privit ca un agent economic, făcîndu-se abstracţie de celelalte laturi ale fiinţei lui; şi într-un caz şi în celălalt scopul şi binele suprem se rezumă la bunăstarea economică, iar lupta între cele două tabere adverse nu are un caracter principial, căci ea nu vizează conţinutul principiului, ci amploarea realizării lui. Pe unii îi preocupă interesul material al capitaliştilor minoritari — pe alţii acelaşi interes al muncitorimii majoritare. În măsura în care urmăreşte doar interesul ei material, muncitorimea se dovedeşte la fel de lacomă şi îşi pierde astfel superioritatea morală în faţa adversarilor. În anumite privinţe socialismul promovează principiul interesului material cu o consecvenţă şi plenitudine mai mare decît adversarii săi. Dacă plutocraţia, sincer ataşată doar de interesul său economic, admite, chiar şi cu rol auxiliar, existenţa celorlalte principii vitale şi a instituţiilor lor corespunzătoare, cum ar fi statul şi biserica, socialismul, în forma sa pură, le neagă cu înverşunare: în viziunea lui, omul nu este altceva decît producător şi consumator, iar societatea umană se identifică cu alianţa economică a muncitorilor proprietari, lipsită de orice ierarhie. Şi dacă *preponderenţa* intereselor materiale — administrative, industriale, financiare — constituie marca burgheziei şi a universului mic-burghez, socialismul consecvent care doreşte să reducă definitiv viaţa umanităţii la aceste interese primare, nu poate fi considerat în nici un caz o alternativă, nefiind decît expresia limită, ultimul cuvînt al civilizaţiei burgheze unidimensionale.

Socialiştii şi adversarii lor declaraţi — reprezentanţii plutocraţiei — îşi dau în mod inconştient mîna atunci cînd este vorba de un lucru esenţial. Plutocraţia îşi supune în mod egoist masele populare, dispunînd de ele în propriul ei interes, deoarece nu le priveşte decît ca pe o forţă de muncă, producători ai bunurilor materiale; socialismul protestează împotriva acestei „exploatări", dar protestul lui este superficial şi lipsit de temei, căci socialismul

[1] A se compara: Matei, 4, 4, Luca, 4, 4. (*N. ed.*)

însuși nu recunoaște în om *decît* (în orice caz cu precădere) un agent economic, iar în această ipostază nimic nu-l poate ține *în fond* de exploatare, oricare ar fi ea. Pe de altă parte, semnificația excepțională atribuită avuției materiale în lumea mic-burgheză de astăzi îndeamnă în mod firesc pe producătorii direcți ai acestei avuții — clasele celor ce muncesc — la revendicarea privind folosirea egală a acelor bunuri care nu ar fi existat fără ei și pe care sînt deprinși a le privi ca pe cel mai important lucru în viață, așa încît înseși clasele dominante generează și justifică, prin materialismul lor practic, aspirațiile socialiste în rîndul clasei muncitoare dominate. Dar atunci cînd spaima în fața revoluției sociale îi obligă pe plutocrați să invoce forțat principiile ideale, acest lucru se dovedește a fi un joc gratuit: măștile moralei și religiei puse în grabă nu pot înșela masele care cunosc perfect adevăratul cult al stăpînilor lor[1] și, însușindu-și-l de la ei, muncitorii doresc în mod firesc ca la oficierea lui să fie ei înșiși preoții — și nu jertfele.

Cele două tabere adverse se susțin reciproc și nu vor putea ieși din cercul vicios pînă cînd nu vor accepta și aplica o teză simplă și indiscutabilă dar uitată de ei, conform căreia semnificația omului — și deci a societății umane — nu este determinată de relațiile economice; omul nu este în primul rînd un producător de valori de întrebuințare și de schimb, el reprezintă ceva mult mai important, după cum e considerabil sporită și semnificația societății care depășește o simplă alianță economică[2].

---

[1] Acum cîțiva ani a apărut, fără să fie însă remarcată, o mostră cu osebire tipică de ipocrizie a plutocraților — articolul cunoscutului (în prezent decedat) Jules Simon, în care au fost semnalate trei calamități ale societății moderne: decăderea religiei, a familiei și a... *rentei*. Religia și familia sînt tratate în termeni învăluiți și anemici, în schimb rîndurile consacrate scăderii ratei profitului (dacă nu mă înșel — de la 4% la 2,5%) erau scrise cu sînge.(*N.a.*)

[2] Datorită acestor sugestii referitoare la faptul că socialismul și plutocrația se întîlnesc pe tărîmul principiului materialist comun, avansate de mine acum optsprezece ani (în capitolul al XIV-lea din *Critica principiilor abstracte*, apărută inițial în „Ruskii vestnic", 1878), am fost acuzat de o viziune deformată și de o apreciere nedreaptă a socialismului. În prezent pot lăsa fără replică această acuzație, deoarece ea a fost dezmințită cu brio chiar de mersul ulterior al mișcării socialiste, care prin ramura ei principală s-a definit categoric ca *materialism economic*. (*N. a.*)

IV

Pentru soluționarea corectă a așa-zisei „probleme sociale" este nevoie, mai întîi, să recunoaștem că, neavînd propria lor normă, relațiile economice se supun normei morale generale și reprezintă un domeniu specific de aplicare a acesteia. Principiul moral în tripla lui componență, care determină atitudinea noastră față de Dumnezeu, de oameni și de natura materială, își găsește o aplicare totală și indivizibilă în domeniul economic. Dat fiind caracterul aparte al acestui domeniu, o importanță deosebită capătă ultima componentă a trinității morale — atitudinea față de natura materială sau față de *pămînt* (în sensul larg al cuvîntului). Această atitudine are un caracter moral numai atunci cînd nu se separă de celelalte două, ci se determină prin ele în starea lor normală.

Sub raportul conținutului, sfera relațiilor economice se exprimă integral prin conceptele generale de *producție* (munca și capitalul), de *repartiție* a proprietății și de *circulație* a valorilor. Începem din punct de vedere moral analiza acestor concepte de bază cu cel mai important dintre ele — acela de *muncă*. Se știe că omul este îndemnat la muncă în primul rînd de necesitatea materială, dar atunci cînd acceptă să se supună principiului necondiționat al realității — voința lui Dumnezeu — orice necesitate devine pentru el expresia unei asemenea voințe. Sub acest raport, munca devine o *poruncă* a Domnului. Ea ne cere să lucrăm cu sudoarea frunții pămîntul[1], adică natura materială. Pentru cine? În primul rînd pentru noi și apropiații noștri. Acest răspuns care corespunde celor mai elementare faze ale stării morale își păstrează valabilitatea și pe parcursul dezvoltării ulterioare, modificarea intervenind doar în lărgirea noțiunii de „apropiați". Inițial, în categoria apropiaților mei intră numai cei cu care sînt legat prin rudenia de sînge sau printr-un sentiment intim, iar în final cuprinde întreaga lume. Cel mai talentat dintre exponenții individualismului economic, Bastiat, pledînd pentru principiul „fiecare pentru sine" se apără împotriva acuzației de egoism invocînd ideea armoniei economice în virtutea căreia fiecare, îngrijindu-se numai de el (și de ai săi), în mod involuntar și prin natura relațiilor sociale muncește și în folosul celorlalți; prin

[1] Facerea, 3, 19. (*N. ed.*)

urmare, interesul personal se armonizează cu interesul general. Dar aici era vorba, în orice caz, numai de acea armonie naturală datorită căreia, de pildă, anumite insecte, dorind numai să procure pentru ele o substanță dulce, contribuie involuntar la fecundarea plantelor prin transferul de polen acolo unde este nevoie[1]. O asemenea armonie demonstrează, desigur, înțelepciunea supremă a Creatorului, dar nu transformă insectele în ființe morale. Întrucît omul *este* o ființă morală, solidaritatea naturală nu-i este suficientă; el trebuie nu numai să muncească pentru toți, să participe la o cauză generală, ci să și *înțeleagă* și să *dorească* acest lucru. Cel ce refuză să recunoască, în principiu, acest adevăr îi va resimți forța reală cu ocazia falimentelor financiare și a crizelor economice. Dacă și vinovații și victimele acestor anomalii sînt tocmai cei ce muncesc pentru ei înșiși, atunci de ce armonia naturală nu le-a coordonat interesele și nu le-a consolidat bunăstarea? Deci, pentru ca munca efectuată de oricine să fie pentru sine și totodată și în folosul general, este necesară nu numai legătura firească a relațiilor economice, ci și *orientarea lor conștientă în vederea realizării bunăstării generale.*

A vedea în cupiditate sau în interesul personal stimulentul principal al muncii înseamnă a-i nega acesteia semnificația universală de poruncă, a face din ea ceva sporadic. Dacă muncesc numai pentru bunăstarea mea și a celor apropiați mie, atunci, o dată cu ivirea primei ocazii de a ajunge la această bunăstare fără a munci, îmi voi pierde, din acest punct de vedere, singurul îndemn la muncă. Iar dacă s-ar dovedi că o clasă sau un grup întreg de oameni poate prospera prin furt, înșelăciune și exploatarea muncii altora, ce ar putea fi opus în principiu acestui fapt, din perspectiva cupidității nestingherite? O armonie naturală care va înlătura asemenea abuzuri? Dar de ce a lipsit ea în lungile veacuri de sclavie, de feudalism și iobăgie? Sau poate războaiele sîngeroase de secesiune care au desființat feudalismul în Europa și sclavia în America erau tocmai expresia, e drept tardivă, a armoniei naturale? În cazul acesta nu este clar prin ce s-ar deosebi armonia de disarmonie, și de ce libertatea ghiliotinei ar fi de preferat represiunilor socialismului de stat? Dacă armonia naturală, luată în sen-

[1] Bastiat F., *Les harmonies économiques*, Paris, 1850. (*N. ed.*)

sul ei plin, nu este destul de eficientă în lupta împotriva abuzurilor economice ale cupidităţii nestingherite, manifestate de persoane şi clase, şi se impun măsuri restrictive în privinţa acestor abuzuri în numele adevărului suprem — este oare admisibil şi onest să se amintească de acest adevăr numai în cazuri extreme, să se ţină cont de el la sfîrşitul şi nu la începutul instaurării unei ordini sociale? Nu numai inadmisibil şi neonest, dar şi inutil, căci o asemenea moralitate *ex machina* nu are nici o forţă convingătoare şi seducătoare, ea nu se va bucura de încrederea nimănui, nu va reţine pe nimeni de la nimic şi va rămîne doar o constrîngere pură, practicată cînd într-o direcţie cînd în alta.

Însuşit de cei puternici, principiul jocului liber al intereselor egoiste nu-i face să muncească mai mult; el reînvie sclavagismul antic, dreptul seniorial medieval şi generează azi o chiaburime, ori o plutocraţie. Însuşit de cei slabi, dar numeroşi, acest principiu nu-i obligă să muncească mai cu spor prin solidarizarea eforturilor lor, ci creează doar o stare de invidie şi de nemulţumire — un teren propice pentru apariţia bombelor anarhiştilor. Dacă ar fi trăit pînă în zilele noastre Bastiat, care prefera să-şi exprime ideile sub forma unor dialoguri populiste, ar fi putut juca rolul de interlocutor într-o conversaţie de felul celei ce urmează:

Anarhistul. Domnule Bastiat, din respect deosebit faţă de D-voastră vă avertizez: plecaţi de aici cît mai departe, pentru că intenţionez să arunc în aer acest loc din cauza a tot felul de tirani şi exploatatori prezenţi aici.

Bastiat. Este îngrozitor! Gîndiţi-vă că veţi compromite definitiv principiul libertăţii umane!

Anarhistul. Dimpotrivă — acţionăm în spiritul lui.

Bastiat. Cine v-a băgat în cap asemenea idei infernale?

Anarhistul. D-voastră.

Bastiat. Dar asta e o calomnie incredibilă.

Anarhistul. Nicidecum — este purul adevăr. Noi sîntem discipolii D-voastră. Nu D-voastră aţi demonstrat că rădăcina răului stă în imixtiunea puterii publice în jocul liber al intereselor individuale? Nu D-voastră aţi condamnat necruţător orice organizare planificată a muncii, orice ordine socială coercitivă? Or, ceea ce este proscris ca fiind rău trebuie să fie distrus. Noi transpunem în fapte ideile D-voastră şi vă scutim de o muncă de salahor.

Bastiat. Eu am luptat numai împotriva imixtiunii statului în viața economică și împotriva organizării artificiale a muncii, născocite de socialiști.

Anarhistul. Pe noi nu ne interesează socialiștii; dacă umblă cu fantasmagorii — cu atît mai rău pentru ei. *Noi* nu facem așa ceva. Sîntem împotriva unei singure forme de organizare, aceea care există cu adevărat și se numește ordinea socială. Orașe și fabrici, burse și academii, administrație, poliție, armată, biserică — oare toate acestea au răsărit din pămînt și nu sînt roadele unei organizări artificiale? Doar D-voastră ați afirmat că ele reprezintă un rău și trebuie să fie distruse.

Bastiat. Chiar dacă ar fi așa, în orice caz nu prin violență și nenorociri.

Anarhistul. Ce este o nenorocire? D-voastră ați explicat foarte bine că din nenorocirile aparente rezultă o bunăstare generală reală. Tocmai D-voastră ați reușit atît de ingenios să deosebiți, în toate cazurile, ceea ce este neimportant, adică *vizibil*, de ceea ce este important, adică *invizibil*. În cazul nostru concret, vizibile sînt cutiile de conserve care zboară în aer, edificiile distruse, cadavrele mutilate — toate acestea nu au nici o importanță. Iar ceea ce este invizibil și important ține de viitorul omenirii în care nu va mai avea loc „imixtiunea" și nu vor mai exista nici un fel de „organizații" datorită suprimării persoanelor, instituțiilor și claselor care ar putea interveni pentru a înfăptui organizarea. D-voastră ați proclamat principiul anarhismului, noi îl transpunem în faptă!

Bastiat. Să vină jandarmul! Opriți-l mai repede pînă nu ne va arunca în aer! Ce stați? La ce vă gîndiți?

Jandarmul. Mă gîndesc ce este mai profitabil pentru mine din punctul de vedere al interesului individual liber, pe care mi l-am însușit și eu după ce am cunoscut argumentele D-voastră elocvente: să-l iau de guler pe acest flăcău sau să stabilesc cît mai repede o armonie naturală între interesele mele și ale lui?

V

În ciuda armoniei economice aparente, evidența ne obligă să recunoaștem că dacă interesul material particular este asimilat scopului muncii, vom ajunge nu la bunăstarea generală, ci la dis-

cordie şi faliment. Dimpotrivă, ideea bunăstării generale în sensul moral autentic — prosperitatea tuturora şi a fiecăruia, nu numai a majorităţii — ridicată la rang de principiu şi scop al muncii implică şi satisfacerea oricărui interes particular în limitele cuvenite.

Dacă din punct de vedere moral, orice om — agricultor, scriitor sau bancher — trebuie să muncească cu gîndul la folosul general al muncii lui şi s-o perceapă ca datoria de a îndeplini voinţa lui Dumnezeu şi a sluji bunăstarea generală a semenilor, atunci această datorie, tocmai prin caracterul său general, revendică din partea tuturor o atitudine corespunzătoare faţă de omul respectiv: el trebuie să fie considerat nu numai unealtă, ci şi obiect sau scop al activităţii generale. În acest sens, societatea are datoria să respecte şi să asigure *dreptul* fiecărui om de a dispune în mod independent — pentru el şi ai săi — de o existenţă umană *demnă*. O atare existenţă este posibilă şi în condiţiile sărăciei liber asumate propovăduite de sfîntul Francisc şi pe care o împărtăşesc pelerinii noştri, dar ea devine imposibilă în condiţiile unei munci în care întreaga semnificaţie a omului se reduce la rolul de simplu mijloc de producere sau de transport al bunurilor materiale. Un exemplu:

„Să ne uităm la munca hamalilor: tătari nevoiaşi, pe jumătate goi, la capătul puterilor; este dureros să vezi cum se încovoaie dintr-odată spinarea lor sub greutatea sacilor care cîntăresc de la 8 pînă la 18 puduri (nu am exagerat ultima cifră); această muncă de ocnaş este plătită cu 5 ruble pentru o mie de puduri. Hamalul poate cîştiga maximum o rublă pe zi, muncind ca un animal şi zdruncinîndu-şi inevitabil sănătatea; rar se întîmplă ca cineva să reziste mai mult de zece ani la o asemenea muncă de ocnaş, şi animalele bipede de povară se transformă în invalizi şi paralitici..." („Novoie Vremia", nr. 7356). Cine nu a avut ocazia să-i vadă pe edecarii de pe Volga, cu siguranţă i-a văzut pe servitorii hotelurilor cum, gîfîind şi spetindu-se, cară cufere de mai multe puduri la etajul IV sau V. Şi asta în secolul maşinilor şi a tot felul de invenţii sofisticate! Nimeni nu se miră asistînd la o scenă vădit nepotrivită: soseşte cineva cu bagaje la hotel şi, cu toate că ar fi pentru el un exerciţiu sănătos să urce pe scară, ia ascensorul, în timp ce bagajul lui, căruia s-ar părea că-i este destinat acest mecanism, îi cară

în spinare omul de serviciu care se dovedește astfel a nu fi nici măcar unealta celuilalt, ci a lucrurilor acestuia, adică unealta uneltei.

În afară de cazurile în care munca este incompatibilă cu demnitatea umană prin natura sa exclusiv mecanică și abrutizantă și prin consumul excesiv de forță fizică pe care o cere, o incompatibilitate asemănătoare sau caracterul imoral al muncii trebuie recunoscute și atunci cînd ea, deși nu este în sine grea și umilitoare, consumă practic *tot* timpul și *toate* puterile muncitorului, astfel încît puținele ore de răgaz sînt destinate cu necesitate refacerii fizice, iar pentru meditație și preocupări de ordin spiritual nu-i mai rămîne nici timp și nici putere[1]. Desigur, în afara întreruperilor de cîteva ore mai există și zile libere întregi — duminica și sărbătorile. Dar o muncă epuizantă și abrutizantă pe tot parcursul săptămînii creează în mod firesc nevoia de beție și de uitare de sine cărora le sînt destinate aceste zile.

„Să nu zăbovim însă prea mult asupra impresiei pe care ne-o lasă unele fapte, fie și numeroase, accesibile observației noastre. Să ne adresăm statisticii și să-i cerem un răspuns la întrebarea: în ce măsură salariul satisface necesitățile de prim ordin ale muncitorului? Lăsînd la o parte mărimea lui după diferite genuri de muncă, după suprafața locuinței și calitatea hranei, să-i cerem statisticii doar datele cu privire la longevitatea oamenilor în funcție de natura meseriei lor. Iată ce răspuns obținem: durata medie de viață a cizmarilor este de 49 de ani, a tipografilor de 48,3, a croitorilor – 46,6 de ani, a tîmplarilor – 44,7 de ani, a fierarilor – 41,8 de ani, a strungarilor – 41,6 de ani, a pietrarilor – 33 de ani. Durata medie de viață a funcționarilor, capitaliștilor, clerului, negustorilor angrosiști este de 60–69 de ani[2]. Datele privind mortalitatea în funcție de suprafața locuințelor și de mărimea chiriei pe cartierele orașului arată că în mahalalele populate de săraci, cu precădere muncitori care plătesc chirii mici, mortalitatea este cu

---

[1] Taxatorii de pe tramvaiele cu cai din Petersburg, de pildă, muncesc 18 ore pe zi și primesc 25–30 ruble pe lună (vezi, „Novoie Vremia" nr. 7357). (*N. a.*)

[2] Autorul citat face trimitere la *Haushofer, Lehrbuch der Statistik.* Cifrele prezentate se referă, probabil, la Europa Occidentală. (*N. a.*)

mult mai ridicată decît în cartierele din centrul oraşului cu un număr relativ mare de locuitori înstăriţi. Pentru Paris această relaţie era stabilită de Villarmé încă în anii 20 ai secolului nostru: după calculul lui, în decurs de cinci ani, între 1822–1826, în arondismentul II din Paris, unde pentru un apartament chiria medie pe an era de 605 franci, mortalitatea era de 1 la 71 de locuitori, iar în arondismentul al XII-lea, cu chirie medie de 148 de franci — de 1 la 44 de locuitori. Date de acest gen avem şi cu privire la alte oraşe inclusiv la Petersburg"[1]. De aici decurge următoarea concluzie corectă: „Cel care nu-l consideră pe muncitor drept mijloc de producţie, ci recunoaşte în el, ca în orice alt om, o personalitate liberă şi autarhică nu poate aprecia vîrsta de 40 de ani drept durata medie normală de viaţă, din moment ce oamenii aparţinînd păturilor înstărite trăiesc în medie 60–70 de ani. În condiţiile contemporane această din urmă durată realizabilă o socotim normală. Orice scurtare a ei, dacă nu se explică prin specificul meseriei respective, trebuie pusă pe seama unei munci istovitoare şi a venitului insuficient care nu acoperă cele mai elementare cheltuieli şi nu permite satisfacerea exigenţelor minime de igienă privind hrana, îmbrăcămintea şi locuinţa[2].

După cum se ştie, semnificaţia necondiţionată a omului se bazează pe *posibilitatea*, cuprinsă în raţiunea şi voinţa lui, de desăvîrşire infinită sau, după expresia părinţilor bisericii — de îndumnezeire (*theosis*). Această posibilitate nu trece direct în planul realităţii printr-un singur act împlinit, căci altminteri omul ar fi egal cu Dumnezeu, ceea ce contrazice adevărul: potenţialul lăuntric respectiv devine treptat o realitate în anumite condiţii. Un om obişnuit, lăsat mulţi ani pe o insulă nelocuită sau într-o celulă izolată nu numai că este lipsit de posibilitatea dezvoltării sale intelectuale şi morale, dar, cum se ştie, dă la iveală înclinaţia spre o sălbăticire accelerată. În fond, şi un individ absorbit de munca fizică, chiar dacă nu ajunge la o sălbăticire totală, nu mai poate în orice caz fi preocupat de realizarea efectivă a menirii sale înalte de om. Aşadar, din punct de vedere moral este imperios necesar ca

[1] A. A. Isaiev, *Principiile economiei politice*, ed. a doua, pp. 254–255. (*N. a.*)

[2] *Ibid.*, p. 226. (*N. ed.*)

orice om să aibă asigurate nu numai mijloacele de existență (hrană, îmbrăcăminte, o locuință încălzită și aerisită) și timp liber pentru refacerea forțelor sale fizice, dar și un *răgaz* pentru propria sa desăvîrșire spirituală. Iată *singurul* lucru de care are nevoie țăranul sau muncitorul; tot ceea ce este *în plus vine de la necuratul*.

Adversarii ameliorării morale a relațiilor social-economice afirmă că, întrucît asigurarea, pe lîngă existența materială, a răgazului pentru dezvoltarea morală și intelectuală posibilă ar necesita reducerea orelor de muncă menținînd însă același salariu, aceasta va conduce la scăderea producției, adică la regresul economic. Să admitem *deocamdată* că reducerea orelor de muncă și păstrarea aceluiași cuantum al salariului ar duce într-adevăr în mod inevitabil la scăderea producției. Dar de ce o scădere *temporară* a producției constituie neapărat un declin sau un regres? Doar se știe că după o anumită normare a timpului de muncă factorii pozitivi care determină creșterea producției — perfecționarea tehnică, apropierea în spațiu a regiunilor și țărilor datorită noilor mijloace de transport și nivelarea condițiilor de trai a diferitelor clase —, toți acești factori, parțial sau total independenți de cuantumul salariului și de timpul muncii, vor avea și în continuare impactul lor, iar producția globală va crește din nou; chiar și atunci cînd această creștere nu va atinge încă nivelul anterior, nu se va reduce, evident, producția de mărfuri de primă necesitate pentru oameni și pentru stat, fiind afectate doar obiectele de lux. Dar ce nenorocire s-ar abate asupra societății dacă ceasurile de aur, fustele de atlas sau scaunele tapițate cu catifea vor fi de două-trei ori mai scumpe? Se va spune că reducerea timpului de muncă cu menținerea aceluiași salariu aduce daune directe întreprinzătorilor. Fără păgubirea nimănui nu se poate în genere face nimic, dar poate fi oare considerată o nenorocire sau ofensă faptul că unii capitaliști-fabricanți vor primi o jumătate de milion în loc de un milion, sau cincizeci de mii în loc de o sută? Oare această clasă socială, incontestabil necesară și importantă, trebuie să fie alcătuită neapărat din oameni zgîrciți și hrăpăreți? Cunosc pe unii dintre ei lipsiți total de aceste vicii, iar cei predispuși la ele au dreptul la milă din partea societății care nu trebuie să favorizeze starea lor sufletească anormală și nocivă.

Mult trîmbițatele afirmații demagogice ale socialiștilor împotriva celor bogați, generate de invidia josnică, sînt dezgustătoare

şi revendicarea împărţirii egale a avuţiei este ridicol de neîntemeiată[1]. Dar una este să combaţi bogăţia privată ca un rău în sine, şi altceva este să pretinzi acestei bogăţii, ca un bun relativ, să fie racordată la bunul general în accepţiunea principiului moral necondiţionat: una este să tinzi către o nivelare imposibilă şi inutilă a averii şi altceva să recunoşti tuturor dreptul — menţinînd în acelaşi timp superioritatea materială a celor avuţi — la mijloacele necesare pentru existenţa demnă a omului.

Dincolo de concluziile greşite pe care le deduc din teza lor de bază adversarii reglementării morale a relaţiilor economice, oare au ei dreptate în ceea ce priveşte afirmaţia conform căreia normarea zilei de muncă şi a salariului ar duce neapărat la scăderea temporară a producţiei (fie chiar şi a obiectelor de lux) şi ar aduce corespunzător daune fabricanţilor? Aşa ar fi în cazul în care cuantumul de producţie (nemaivorbind de calitate) ar depinde în întregime de numărul de ore consumate în procesul ei. Dar care dintre economiştii inteligenţi şi de bună credinţă va îndrăzni să afirme la modul serios o asemenea monstruoasă enormitate? Este lesne de înţeles că un muncitor, epuizat, abrutizat şi înrăit de o muncă excesiv de grea poate produce în 16 ore mai puţin decît acelaşi muncitor în 8 ore, dacă acesta va munci cu însufleţire, sîrguincios, conştient de demnitatea sa umană, avînd certitudinea solidarizării sale morale cu societatea sau cu statul care, purtîndu-i de grijă, nu-l exploatează. În acest fel reglementarea morală a relaţiilor economice ar fi totodată şi un progres economic.

---

[1] Nu o dată a fost remarcată opoziţia diametrală între socialism şi creştinism, dar esenţa ei este în mare parte înţeleasă greşit. Mai mult ingenioasă decît profundă este observaţia curentă după care socialismul impune ca săracii să ia de la bogaţi, în timp ce Evanghelia vrea ca bogaţii să împartă cu cei săraci. Opoziţia trebuie căutată mai în profunzime şi anume chiar în atitudinea faţă de bogaţi: socialismul îi *invidiază*, pe cînd Evanghelia nutreşte faţă de ei *milă*, din cauza obstacolelor pe care Mamona le pune în calea desăvîrşirii lor morale. Cît de greu vor intra cei ce au avere în Împărăţia lui Dumnezeu! Or, în viziunea socialismului, această Împărăţie, adică Binele suprem şi fericirea, constă tocmai în bogăţie, dar altfel distribuită. Ceea ce pentru unul constituie un obstacol, pentru altul devine un scop. Nu găsesc un termen mai potrivit pentru desemnarea acestei relaţii decît antiteza. (*N. a.*)

VI

Abordînd problema organizării relațiilor umane, în cazul de față a celor economice, filozofia morală nu are în vedere diversele definiții și forme particulare care vor fi cerute chiar de viață și realizate prin activitatea specialiștilor și politicienilor, a teoreticienilor și practicienilor, ci doar de acele *condiții* invariabile și derivate din însăși ideea binelui, fără de care nici o organizare dată nu poate fi morală: pentru noi, orice organizare socială prezintă interes și este dezirabilă numai în măsura în care întrupează principiul moral, altfel spus, *îndreptățește binele*. Nu intră în sarcina științei filozofice să lanseze proiecte utopice și să facă profeții: ea nu este în măsură să prospecteze ordinea socială, nici să știe dacă oamenii și popoarele vor dori în genere să-și rînduiască relațiile conform cerințelor principiului moral necondiționat. Sub aspectul clarității și al independenței de orice împrejurare exterioară, obiectivul ei este identic cu problema matematicii pure. În ce condiții un segment al prismei triunghiulare este egal cu trei piramide? În ce condiții relațiile sociale dintr-un domeniu dat corespund cerințelor principiului moral și garantează societății date o existență durabilă și o continuă dezvoltare?

Se cunosc de pe acum cele două condiții care asigură caracterul moral al relațiilor sociale în sfera muncii fizice. Prima condiție generală impune ca sfera activității economice să nu se izoleze și să nu se afirme ca autonomă și sieși suficientă. Cea de a doua condiție, mai specială, impune ca producția să nu se realizeze în detrimentul demnității umane a producătorilor, ca nici un producător să nu fie transformat într-un simplu mijloc de producție; de asemenea, ea impune ca fiecăruia să-i fie garantate mijloacele materiale pentru o existență demnă și pentru a se dezvolta. Primul imperativ are un caracter religios: el ne cere să nu-l punem pe Mamona în locul lui Dumnezeu, să nu considerăm avuția materială drept un bine autonom și scop final al activității umane, chiar și în sfera economicului[1]. Cel de al doilea imperativ vizează sen-

[1] Asimilarea bogăției materiale *scopului* activității economice poate fi numită păcatul originar al economiei politice, întrucît vina în această privință o poartă chiar Adam Smith. (*N. a.*)

timentul de omenie: a compătimi pe cei ce trudesc din greu şi a nu-i desconsidera prin asemuirea lor cu obiectele neînsufleţite. Celor două condiţii li se adaugă în mod obligatoriu o a treia care, după ştiinţa mea, nu s-a bucurat pînă acum, în această ordine de idei, de atenţie susţinută din partea nimănui. Am în vedere îndatoririle omului-producător faţă de natura materială pe care este chemat s-o prelucreze. Obligaţia este indicată direct în porunca muncii: lucrează pămîntul[1] —ceea ce nu înseamnă: abuzează de el, istoveşte-l, distruge-l ci, dimpotrivă, fertilizează-l şi încorporează-l într-o existenţă viguroasă şi deplină. Prin urmare, nu numai apropiaţii noştri, dar nici natura materială nu trebuie să fie doar o unealtă pasivă şi neutră a producţiei economice şi a exploatării. Prin sine însăşi sau luată pe cont propriu, ea nu constituie scopul activităţii noastre, ci face parte din el ca o componentă deosebită şi de sine stătătoare. Poziţia subordonată a naturii faţă de Dumnezeu n-o lipseşte de drepturi: ea are dreptul la ajutorul nostru în vederea transformării şi înnobilării. Lipsite de drepturi sînt obiectele, dar natura sau pămîntul nu reprezintă numai obiecte, ci o esenţă obiectivată la a cărei înnobilare putem, şi deci sîntem datori, să contribuim. În raport cu natura, scopul muncii nu constă în folosirea ei pentru obţinerea de produse şi bani, ci în perfecţionarea ei prin intermediul însufleţirii a ceea ce este lipsit de viaţă, al spiritualizării substanţei. Nu este loc aici să indicăm *modalităţile*, ele constituind obiectivul *artei* în sensul larg al termenului grecesc *tèhne*. Importanţa primordială o au însă atitudinea faţă de obiectul însuşi, starea interioară şi orientarea activităţii determinate de ea. *Fără dragoste faţă de natură pentru ea însăşi nu se poate realiza o organizare morală a vieţii materiale.*

Sînt posibile trei atitudini ale omului faţă de natura exterioară: supunerea pasivă faţă de ea în starea ei virgină, lupta susţinută cu ea, respectiv aproprierea şi folosirea ei în calitate de unealtă neutră şi, în fine, afirmarea stării ei ideale, *a ceea ce trebuie să devină ea*

---

[1] Cuvintele ebraice *„Iavobod ef gadaama"* (Facerea 3, 23) înseamnă *ad literam* „ca să lucreze pămîntul". Deşi cuvîntul „obod" se foloseşte în accepţiunea de „slujire", aici nu este vorba, desigur, de a sluji un cult religios, ci în sensul în care îngerii slujesc umanitatea sau educatorul se află în slujba copiilor etc. (*N. a.*)

cu ajutorul omului. Prima atitudine nedreptățește total deopotrivă omul și natura: omul — pentru că îl deposedează de demnitatea spirituală, făcîndu-l robul materiei; natura — pentru că omul, venerînd-o în starea ei imperfectă și denaturată, îi răpește șansa de perfecționare. Cea de a doua atitudine negativă față de natură trebuie considerată relativ normală, în ideea că este temporară și trecătoare; doar este clar că înainte de a conferi naturii starea ce i se cuvine, trebuie să-i negăm starea existentă, cea *ne*cuvenită. Absolut normală și definitivă rămîne, desigur, cea de a treia atitudine pozitivă în cadrul căreia omul uzează de superioritatea sa față de natură nu numai pentru propria sa înălțare, ci și pentru cea a naturii. Este ușor de observat că tripla atitudine a omului față de natura exterioară nu este altceva decît repetarea extensivă a aceleiași atitudini a omului față de propria sa natură materială. Și în acest caz distingem cu necesitate atitudinea anormală (pasivă), pe cea normală (activismul pozitiv) și pe cea intermediară (activismul negativ): un om senzual se lasă dominat de viața sa materială în forma ei necuvenită, deformată; un ascet se luptă cu trupul său pentru a-l suprima; un credincios, trecînd prin aceeași luptă, ajunge, fără a-și suprima trupul, la transfigurarea, reînvierea și înălțarea lui. Asemenea ascetismului în viața personală, care duce la suprimarea celor trupești, lupta împotriva naturii exterioare și apropierea ei, care se petrece în viața generală a umanității, constituie doar o tranziție necesară și nu o normă definitivă cristalizată a activității care, în mod normal, urmărește cultivarea pămîntului, *îngrijirea* întru înnoirea și renașterea lui în viitor.

VII

Cauza activă sau eficientă a muncii este dată de *nevoile* omului: ea acționează asupra tuturor factorilor de producție care se comportă alternativ ca subiect sau ca obiect al nevoii: în calitate de ființă vie, muncitorul are nevoie de mijloace de existență; tot el, ca forță de muncă, reprezintă obiectul nevoii unui întreprinzător sau capitalist; acesta, la rîndu-i, ca patron, este obiectul nevoii muncitorului și, în acest sens, constituie cauza nemijlocită activă care îl determină să muncească. Un raport similar se stabilește între producători și consumatori. Cauza *materială* (și instrumentală) a muncii și producției o constituie forțele naturii, pe de o

parte, şi diversele facultăţi şi puteri ale omului, pe de altă parte. Dar aceste cauze economice de natură dublă (active şi materiale), care sînt studiate prin optici diferite de economia politică şi de statistică, se caracterizează prin ilimitare fizică şi nedeterminare morală. Nevoile pot să crească şi să se complice la nesfîrşit; în plus, nevoile şi capacităţile pot avea virtuţi diferite, în fine, forţele naturii pot fi utilizate în cele mai diverse sensuri. Toate acestea dau naştere unei serii de întrebări de ordin practic la care economia politică, luată ca ştiinţă izolată şi concentrată asupra laturii materiale şi factuale a fenomenului respectiv, nu este capabilă să răspundă. Mulţi oameni au *nevoie* de pornografie: rezultă oare de aici că o astfel de nevoie trebuie neapărat satisfăcută prin tipărirea de cărţi şi tablouri indecente, prin montarea unor spectacole obscene? Unele nevoi, ca de altfel şi unele capacităţi, au un vădit caracter pervers: aşa, de pildă, în cazul unui mare număr de indivizi anumite calităţi pozitive ale intelectului şi voinţei lor degenerează într-o anume aptitudine pentru aranjarea abilă a unor afaceri oneroase în cadrul legalităţii: trebuie lăsată această aptitudine să se dezvolte în voie într-un gen aparte de îndeletnicire, sau într-un domeniu de activitate? Evident, la acest gen de întrebări economia politică nu poate răspunde nicicum; căci ele nu ţin de preocuparea ei. Totuşi ele vizează în mod direct interesele recunoscute ale societăţii care, şi în acest caz, nu poate să se limiteze exclusiv la aspectul material şi factual al fenomenelor, ci trebuie să le subordoneze unei cauzalităţi supreme, trasînd linia de demarcaţie între nevoile şi facultăţile normale şi cele anormale, între utilizarea normală şi utilizarea anormală a forţelor naturii. Întrucît existenţa reală a nevoilor pe de o parte, a facultăţilor şi puterilor, pe de altă parte, nu soluţionează problema practică — anume în ce măsură trebuie satisfăcute primele şi în ce mod trebuie utilizate cele din urmă —, sîntem nevoiţi, în căutarea răspunsului, să recurgem la principiul moral care defineşte tocmai ceea ce *trebuie* făcut. El nu creează factorii muncii şi nici elementele ei, dar indică anume cum trebuie să fie utilizate. De aici rezultă o nouă definiţie a muncii care, în ciuda caracterului său universal, este mai concretă decît cea pe care o avansează în limitele sale economia politică. În viziunea acesteia, munca reprezintă activitatea omului, condiţionată de nevoile şi puterile lui, care are ca

obiect forțele naturii, iar ca scop — producerea avuției maxime. Or, din punct de vedere moral, *munca este o conlucrare a oamenilor în sfera materială care, în consens cu exigențele morale, trebuie să asigure tuturor și fiecăruia mijloacele necesare pentru o existență demnă și perfecționare multilaterală, iar menirea finală a muncii rezidă în transformarea și spiritualizarea naturii materiale.* Astfel se prezintă esența muncii în perspectiva cauzalității ei superioare, formale și liminare, fără de care celelalte două motivații de rang inferior rămîn practic indefinite.

Celelalte condiții ale vieții economice normale se clarifică în contextul analizei conceptelor de *proprietate* și *schimb*.

VIII

Toate problemele stringente ale vieții economice sînt strîns legate de conceptul de proprietate, care însă luat ca atare, ține mai degrabă de competența dreptului, moralei și psihologiei, decît de relațiile economice. Însuși acest fapt arată clar cît de greșită este tendința de a circumscrie fenomenele economice într-un domeniu autonom și sieși suficient.

După cum recunosc pe bună dreptate toți filozofii de prestigiu ai vremurilor noi, baza inalienabilă a proprietății este cuprinsă în însăși ființa personalității umane. În chiar conținutul experienței psihice interioare noi distingem *sinele* de *ceea ce îi aparține*: toate gîndurile, sentimentele și dorințele care se nasc în noi le distingem — ca fiind ale noastre — de *sinele* nostru, adică de noi în calitate de ființă care gîndește, simte și dorește. Totodată relația are un dublu caracter. Pe de o parte ne situăm pe noi înșine mai presus de ceea ce ne aparține, căci știm că existența noastră nu se limitează nicidecum la unele sau altele dintre stările sufletești, și că *acest* gînd, *acest* sentiment, *această* dorință pot să dispară, în timp ce noi înșine rămînem. Este expresia de bază a personalității umane sub raportul necondiționării ei formale, absolut independente de soluționarea problemei metafizice privind sufletul ca substanță. Pe de altă parte însă, sîntem conștienți că dacă am fi deposedați de toate stările sufletești în genere, ne-am transforma într-un vid, ceea ce înseamnă că pentru plenitudinea existenței este nevoie nu numai de un „sine" ci și de „al său". Chiar în cadrul vieții psihice interioare acest „al său" nu aparține întotdeauna persoanei și nu se

află cu ea într-o legătură la fel de strînsă. Există stări sufleteşti care, prin conţinutul lor, exprimă nemijlocit şi imediat ceva esenţial şi semnificativ pentru individualitatea persoanei respective şi de aceea ele sînt indivizibil legate de ea. Astfel atunci cînd, de pildă, cineva are o credinţă nestrămutată în Dumnezeu, această credinţă face parte integrantă din zestrea lui sufletească, dar nu în sensul că trebuie să aibă mereu actualizat în minte gîndul afirmativ cu privire la Dumnezeu, cu sentimentele şi aspiraţiile corespunzătoare, ci numai în sensul că ori de cîte ori îi apare cu adevărat în suflet gîndul la Dumnezeu sau cînd se pune problema existenţei Lui, persoana respectivă trebuie să dea răspuns afirmativ însoţit de stările corespunzătoare proprii sensibilităţii şi voinţei sale. Celelalte stări sufleteşti sînt, din contra, reacţii superficiale şi trecătoare în impulsuri exterioare. Ele sînt întîmplătoare atît prin conţinutul cît şi prin apariţia lor, chiar dacă sînt condiţionate de o anumită asociaţie de idei mai mult sau mai puţin complexă precum şi de alte procese sufleteşti şi corporale. Astfel, atunci cînd o persoană se gîndeşte la utilitatea sau nocivitatea bicicletei, doreşte să bea o halbă cu bere sau se indignează la citirea într-un ziar, a unei informaţii false etc., este absolut limpede că astfel de stări întîmplătoare au o legătură extrem de slabă cu persoana respectivă şi prin dispariţia lor ea nu pierde nimic şi nu resimte o schimbare esenţială. Există însă şi un gen de stări sufleteşti din care, independent de conţinutul şi prilejul apariţiei lor, nu se poate desluşi mai deloc reacţia efectivă a celui care le încearcă şi, prin urmare, trebuie admis că ele nu-i aparţin decît în mod iluzoriu. Din această categorie fac parte gîndurile, sentimentele şi dorinţele *sugerate* (prin hipnoză sau în alt fel) împreună cu acţiunile derivate din ele — cazuri dificil de explicat teoretic, dar incontestabile în realitatea lor. De altfel, pe lîngă asemenea stări ieşite din comun, este suficient să invocăm fenomenul de *iresponsabilitate*, confirmat de ştiinţă şi de viaţă, care rezidă în aceea că faptele săvîrşite cu adevărat de anumite persoane nu li se impută. Întrucît o mare parte a unor asemenea acţiuni este determinată totuşi de reprezentările, sentimentele şi pornirile corespunzătoare ale înfăptuitorului, acceptarea iresponsabilităţii este bazată pe supoziţia că anumite stări sufleteşti nu sînt resimţite ca fiind *proprii* celui care le trăieşte.

Așadar chiar și în sfera trăirilor psihice interioare nu descoperim decît o proprietate parțială și relativă din acea „comoară" căreia omul îi „încredințează inima"[1], dar care i se poate lua, pînă la acele stări ale lui aparținența cărora se dovedește cu totul aparentă. O relativitate similară se constată și în sfera proprietății exterioare. Obiectul ei nemijlocit îl constituie la om propriul său corp, dar el îi aparține în grade diferite: în acest sens există o diferență între organe sau părți ale corpului fără de care viața este imposibilă pe pămînt (ca, de pildă, capul sau inima), organe în lipsa cărora viața, deși nesuprimată, își pierde farmecul („lumina ochilor") și, în sfîrșit, dintr-acelea a căror pierdere nu aduce vreo nenorocire (de pildă, un deget amputat sau o măsea scoasă, nemaivorbind de căderea unghiilor sau a părului). Dacă legătura reală a persoanei cu propriul ei corp este relativă și neomogenă, nu există nici un temei real să declarăm proprietatea asupra corpului ca fiind absolută, sau inviolabilitatea corporală. Din punct de vedere moral însă, inviolabilitatea corporală a fiecăruia nu există în mod separat, ci este corelată cu norme de valabilitate generală și deci incompatibilă cu încălcarea lor. Întrucît am nu numai dreptul și datoria să reținem cu forța pe cineva care ofensează o ființă neajutorată, sînt obligat să recunosc de partea celuilalt același drept și aceeași datorie de a exercita asupra mea o violență fizică într-o împrejurare similară. Pe de altă parte, dacă termenul de proprietate este luat în sens riguros, ca *jus utendi et abutendi re sua* (dreptul de a uza și *abuza* de lucrul tău), atunci acest drept nu este recunoscut în mod necondiționat de partea propriului nostru corp: și sub acest raport, dreptul respectiv este limitat din rațiuni întemeiate privind binele general, rațiuni care și-au găsit expresia în codul penal din toate vremurile și țările. În cazul în care deplinătatea forței fizice a omului este necesară, de pildă, pentru apărarea patriei, chiar și cel mai mic „rău" făcut corpului nostru, cum ar fi tăierea unui deget, este calificat drept infracțiune. Dar și în afara acestor împrejurări mai speciale, omul nu poate dispune de propriul său corp în deplină libertate.

De altfel, oricare ar fi limitările de ordin moral sau social ale dreptului omului de a dispune de corpul său, această proprietate

[1] Matei, 6, 21. Luca, 12, 34. (*N. ed.*)

indiscutabilă se bazează oricum (la fel ca şi dreptul de a avea propriile stări sufleteşti) pe o relaţie naturală care se stabileşte în mod spontan între *sine* şi *al său* şi nu este pusă la îndoială. Cît priveşte lucrurile exterioare, motivul apartenenţei sau aproprierii lor de către o persoană sau alta nu este dat nemijlocit şi necesită o explicitare. Chiar şi în cazurile în care între o persoană şi un lucru există cea mai strînsă legătură, de pildă, între o haină indispensabilă şi cel care o poartă la un moment dat, problema proprietăţii rămîne totuşi nerezolvată, deoarece această haină poate fi proprietatea unei alte persoane sau poate fi pur şi simplu furată. Pe de altă parte, omul care trăieşte la Petersburg sau la Londra poate avea în Siberia Orientală o proprietate imobiliară pe care să nu o fi văzut niciodată şi nici să o vadă vreodată. Prin urmare, dacă existenţa legăturii strînse între persoană şi lucru nu garantează în nici un fel proprietatea (ca în primul caz), iar absenţa acestei legături (ca în cazul al doilea) nu o împiedică să existe, înseamnă că legătura reală nu are nici o importanţă, proprietatea lucrurilor necesitînd o întemeiere de ordin ideal. Conform definiţiei filozofice curente, proprietatea constituie o prelungire ideală a persoanei sau transferul ei în lucruri. Dar în ce mod şi pe ce temei se realizează acest transfer al sinelui în altceva şi în virtutea cărui fapt acest altceva se transformă în al său? Acest lucru se obţine printr-un singur act de voinţă personală, care, în genere, este suficient numai pentru un transfer al dreptului în exerciţiu către o proprietate (prin testament, donaţie etc.), dar nu şi pentru crearea dreptului însuşi. După opinia curentă, acest drept poate fi creat numai prin două modalităţi directe şi primare: prin luarea în posesie cu forţa şi prin muncă. Luarea în posesie în sens propriu, adică fără nici un efort depus (de pildă, militar) printr-o acaparare datorată unui act simplu de voinţă, creează un tip special de proprietate sau „dreptul primului ocupant" (*jus primi occupantis*) exclusiv în acele cazuri excepţionale şi tot mai rar întîlnite cînd ceea ce este acaparat nu aparţine nimănui (*res nullius*).

Conform părerii comune, la baza proprietăţii stă munca. Produsele muncii noastre devin, firește, proprietatea noastră. Dar şi această bază este lacunară. Dacă ea ar fi suficientă, atunci ar trebui să admitem copiii ca proprietate a mamei care i-a zămislit şi crescut cu mari eforturi. Se impune în prealabil să limităm şi să

excludem din categoria proprietăților ființele vii, ceea ce este posibil numai în lumina principiilor care nu au nimic comun cu sfera propriu-zis economică. Aici intervine însă o nouă dificultate și mai mare. Proprietatea se extinde exclusiv asupra lucrurilor, iar baza ei, după cum se recunoaște, o constituie munca prin care sînt ele produse. Toate ar fi bune dacă munca ar produce lucruri. În realitate, ea se finalizează în valoarea de *întrebuințare* (utilitatea) a lucrurilor, iar utilitatea, fiind o relație și nu o realitate, nu poate deveni obiect al proprietății. Deși în limbajul comun, extrem de simplu la începuturi, se vorbește în mod obișnuit despre diferite lucruri făcute de oamenii care muncesc, pînă și omul neinițiat în economia politică înțelege că lucrătorii introduc în obiecte numai acele schimbări care le conferă acestora însușiri relativ noi și corespunzătoare diferitelor nevoi umane. Că muncesc nu numai pentru alții ci și pentru ei înșiși, că această muncă trebuie să satisfacă propriile lor nevoi — nu încape nici o îndoială. „Vrednic este lucrătorul de hrana sa"[1, 2] — iată axioma morală care nu poate fi contestată de nici un om cinstit. Dar pe ce se bazează dreptul muncitorului la proprietatea așa-zisului produs al muncii? În realitate, munca în urma căreia se produce nu un lucru, ci numai o însușire specială a acestuia, totodată indisociabilă de întregul lui, nu poate oferi dreptul de proprietate asupra a ceva pe care nu l-a produs și care nu a depins de ea. În aceeași situație se află însă și întreprinzătorul de care a depins numai munca muncitorului, nu și realitatea produsului.

Așadar nu există o bază reală ca produsul muncii să devină proprietatea cuiva și de aceea este necesar să apelăm la rațiuni de ordin ideal.

IX

În virtutea semnificației necondiționate a personalității, orice om are dreptul la mijloacele necesare unui trai decent, dar întrucît pentru om acest drept nu există decît sub formă de posibilitate, iar realizarea și garantarea lui depind de societate, el are datoria co-

[1] Desigur, termenul de „hrană" este folosit în sensul larg, explicitat mai sus. (*N. a.*)

[2] Matei, 10, 10. (*N. ed.*)

respunzătoare de a fi util societății, de a munci în numele binelui general. Numai în acest sens munca constituie o sursă de proprietate: cel ce muncește are dreptul inalienabil la proprietatea asupra a ceea ce a fost *cîștigat prin munca lui*. Deoarece salariul este reglementat în anumite limite stabilite exclusiv de societate (de o putere centrală sau de un guvern) conform cerințelor principiului moral (de a nu fi coborît sub nivelul minim) și nu este preconizat cu exactitate absolută; deoarece, pe de altă parte, nevoile și condițiile de viață demnă reprezintă și într-o societate normală o mărime *variabilă*, apare posibilitatea ca unele persoane să facă economii sau să acumuleze mijloacele materiale, adică să înjghebeze un *capital*. Legătura reală vizibilă între om și capital este și mai slabă decît cea între muncitor și produsul muncii lui, în schimb, mult mai pronunțată este o relație strînsă de tip ideal: prin esența lui (și nu în funcție de împrejurările particulare de înjghebare), capitalul ca atare constituie un produs pur al voinței umane, căci de ea a depins inițial dacă o parte din salariu va fi economisită sau cheltuită pentru nevoile curente. De aceea pe bună dreptate capitalul trebuie recunoscut prioritar drept proprietate[1].

Conceptul de proprietate implică ideea dreptului de a dispune liber de obiectul ei. Trebuie oare să fie lăsată neîngrădită această libertate, acoperind deopotrivă uzul și abuzul de avuție? Întrucît exercitarea oricărui drept devine posibilă numai cu condiția garantării lui de către societate, nu există nici un motiv ca ea să asigure dreptul la abuz personal care ar contraveni binelui general. Din faptul că orice om, conform principiului moral, se bucură de drepturi necondiționate și inalienabile, nu reiese că orice act al voinței lui ar fi expresia unui drept inviolabil. Dincolo de absența bazei rationale, o asemenea permisivitate se anulează practic de la sine, căci o voință care încalcă orice drept s-ar dovedi la fel de inviolabilă și, în consecință, nu s-ar mai păstra nici un drept invi-

[1] Am indicat o sursă de capital recurgînd la cea mai simplă schemă uzuală. Dar, și în condițiile existenței diverselor anomalii ce însoțesc apariția și formarea capitalului în fapt, importanța voinței sau puterii practice a spiritului rămîne esențială. Avînd în vedere că o avere poate fi și irosită, însuși faptul *conservării* ei constituie un *merit* vădit al voinței celui care o realizează, merit care încetează în comparație cu meritele de ordin superior, dar în absența lor are fără îndoială importanța lui. (*N. ed.*)

olabil. Iar dacă este permis și chiar obligatoriu să-l împiedicăm pe om să abuzeze de forța mîinilor lui (ca în cazul unui omor), este de asemenea permis și obligatoriu să-l oprim de la utilizarea abuzivă a propriei sale averi în detrimentul binelui general sau al justiției sociale[1].

Singura problemă este de a ști ce anume considerăm a fi un abuz care să reclame intervenția puterii publice. În viziunea socialismului abuzul este identificat cu orice trecere a avuției dobîndite de o persoană în posesia altcuiva prin moștenire sau testament. Un transfer al avantajelor economice către cei care nu au nici un merit în producerea lor este proclamat a fi o injustiție esențială și sursă a tuturor calamităților sociale. Dar chiar moștenirea proprietății este însoțită de anumite inconveniente reale, ele devin ca și inexistente în comparație cu latura pozitivă a acestei instituții, izvorîte din însăși firea omului. Lanțul neîntrerupt al progresului omenirii se menține prin succesiunea conștientă a verigilor lui. Cîtă vreme viitoarea unitate atotcuprinzătoare se află încă în curs de desfășurare, mersul ascendent în această direcție reclamă o relație morală reciprocă între generații, în virtutea căreia ele nu se succed pur și simplu, ci se și *moștenesc*. Fără transmiterea deliberată și voluntară a ceea ce a fost dobîndit, succesiunea generațiilor ar avea doar un caracter mecanic care s-ar rezuma, ca în cazul animalelor, la reproducerea vieții anterioare. Creșterea necontenită a moștenirii spirituale este, desigur, cel mai important lucru, dar avînd în vedere numărul redus de oameni cărora le-a fost hărăzit să lase moștenire generațiilor viitoare ale umanității cuceriri durabile ale spiritului — în timp ce exigențele morale sînt identice pentru toți —, marii majorități îi revine dreptul și datoria să se îngrijească de îmbunătățirea condițiilor materiale de viață pentru urmașii nemij-

[1] În acest domeniu chiar și dreptul roman, în ciuda accentelor lui individualiste, relativizează în mod esențial formula absolută sus-menționată: *proprietas est jus utendi et abutendire sua quantenus juris ratio patitur* — proprietatea este dreptul de a uza și abuza de propriul său lucru în măsura în care o permite sensul (sau rațiunea) dreptului. Or, sensul dreptului impune tocmai limitarea arbitrariului individual în favoarea binelui general. (*N. a.*)

lociți. Cel care se dăruiește viitorului lumii și îl prefigurează în plan ideal este îndreptățit să se reclame de la neimplicarea evanghelică. Pentru a imita un crin e nevoie de puritatea lui, pentru a imita păsările cerului e nevoie de înălțimea zborului lor. Iar cînd lipsește una sau alta, neimplicarea cotidiană ne poate face asemănători nu unui crin sau unei păsări, ci mai degrabă unui animal care, din nepăsare față de viitor, nu numai că sapă la rădăcinile stejarului binefăcător[1], dar se întîmplă să-și devoreze și propria progenitură.

Cînd se pune problema unei instituții construite pe principii ideale și nu lipsită de moralitate, dar care nu depășește însă un nivel mediu, moralistului serios nu-i este îngăduit să ignore acel adevăr incontestabil după care este mult mai greu pentru societate să se ridice deasupra acestui nivel decît să coboare sub el. Chiar dacă în intenția socialismului și a doctrinelor înrudite ar fi să facă din fiecare om un înger, lucrul acesta nu i-ar reuși, în schimb este cu mult mai ușor să aduci o masă de oameni la starea gregară. A contesta în numele idealului moral necondiționat condițiile sociale necesare progresului moral înseamnă, în primul rînd, a confunda, în pofida logicii, demnitatea absolută și perenă a ceea ce se află în *curs de realizare* cu demnitatea relativă a treptelor realizării ca proces desfășurat în timp; în al doilea rînd, înseamnă a nu lua în serios idealul absolut care, desprins din condițiile reale, devine o vorbă goală; în fine, în al treilea rînd, o asemenea intoleranță și francheță aparent morală demască lipsa celei mai elementare porniri morale de *milă*, mai ales față de cei care au cea mai mare nevoie de ea — „față de aceștia mici"[2]. A predica morala absolută contestînd toate instituțiile care o promovează, a pune o povară grea pe umerii slabi ai oamenilor obișnuiți, *este o treabă lipsită de logică, neserioasă și imorală.*

Proprietatea moștenită reprezintă realizarea efectivă a relațiilor morale în familie ca fiind cea mai restrînsă dar și cea mai radicală sferă socială. Averea moștenită întruchipează, pe de o parte, mila, dincolo de mormînt, a părinților față de copii, iar, pe de altă parte, constituie un real suport în venerarea memoriei părinților

[1] A se compara cu fabula lui I. Krîlov, *Porcul și stejarul.* (*N. ed.*)

[2] Matei, 10, 42; 18, 6; 25, 40. (*N. ed.*)

decedați. De acest din urmă aspect — de importanță primordială cel puțin în cazul proprietății funciare — este legat însă și un al treilea element de ordin moral: atitudinea omului față de natura exterioară, respectiv față de pămînt. Pentru majoritatea oamenilor, această atitudine devine morală numai în contextul proprietății funciare moștenite. Nu-i este dat oricui să înțeleagă și să iubească natura pămîntească, dar oricine, firește, se atașează de un colț din pămîntul său natal, de mormintele dragi și de leagănul copilăriei. Este o legătură morală care în același timp extinde solidaritatea umană cu natura materială și creează astfel premise pentru spiritualizarea ei. Aici se află nu numai justificarea moștenirii proprietății (imobile) existente, ci și motivul reglementării ei morale în viitor. Evident, nu este suficient să recunoaștem în proprietatea respectivă însușirea ei ideală inerentă, mai este nevoie s-o consolidăm, s-o cultivăm, punînd-o la adăpost de precumpănirea — atît de firească în starea actuală a umanității — a pornirilor josnice în sfera intereselor egoiste. Este necesar să se pună piedici serioase în calea considerării pămîntului ca o unealtă pasivă de exploatare rapace și să se interzică, în principiu, înstrăinarea loturilor moștenite, suficiente pentru a menține în fiecare om atitudinea morală față de pămînt. Dar unii se pot întreba de unde să luăm, în condițiile creșterii demografice, atîta pămînt încît să-l păstreze nu numai cei care-l aveau (măcar parțial), dar să le ajungă și celor care nu-l aveau? Această obiecție, în ciuda aparentei sale oportunități, se datorează fie unei judecăți pripite, fie relei credințe. A propune asigurarea loturilor neînstrăinabile pentru toți și fiecare ca o măsură necondiționată, specială și de sine stătătoare, ar fi, desigur, o enormă aberație. Această măsură poate și trebuie să fie luată numai în corelare cu o altă reformă care ar pune capăt unei gestionări rapace; ceea ce ar face ca în final pămîntul nu numai să nu ajungă pentru toți, dar să nu fie îndeajuns nimănui. O dată cu adoptarea unei atitudini morale față de pămînt, atunci cînd el este îngrijit ca o ființă iubită, suprafața minimă a lotului, suficientă pentru fiecare om, poate fi redusă într-atîta încît, fără să fie ofensați cei înstăriți, pămîntul să ajungă și pentru cei neînstăriți.

Cît privește înmulțirea nelimitată a oamenilor, ea nu se confirmă prin nici o lege fizică și cu atît mai puțin prin una morală. Bineînțeles, gestionarea normală este posibilă numai într-o fami-

lie normală care se conduce după o asceză raţională şi nu după instincte trupeşti nemăsurate. Exploatarea imorală a pămîntului va continua atîta timp cît va continua exploatarea imorală a femeii. Este oare posibilă o atitudine cuvenită faţă de casa exterioară atunci cînd există o atitudine necuvenită faţă de *casa* interioară (aşa este denumită soţia în Scriptură[1])? Este în stare un bărbat care îşi bate nevasta să îngrijească cum se cuvine pămîntul? Soluţia morală a problemei economice rezidă, în fond, în relaţia ei intrinsecă cu întregul program de viaţă al omului şi al umanităţii.

X

Aşa cum viaţa fiziologică este de neconceput în afara metabolismului, tot astfel viaţa socială este imposibilă fără schimbul de obiecte (şi de semne care le substituie). Mecanismul relaţiilor material-umane din această sferă importantă constituie obiectul de studiu al economiei politice, al dreptului financiar şi comercial: filozofia morală îl abordează numai din punctul în care *schimbul* degenerează într-o *fraudă*. Aprecierea fenomenelor şi relaţiilor economice în sine, aşa cum o fac unii moralişti atunci cînd afirmă, de pildă, că banii reprezintă un rău, comerţul şi băncile trebuie desfiinţate etc., denotă o naivitate de neiertat. Obiectele astfel proscrise sînt, desigur, neutre din punct de vedere moral — „obiecte intermediare"[2] —, ele devin bune sau rele în funcţie de calitatea şi finalitatea voinţei beneficiarului lor. Dacă trebuie să renunţăm la bani din cauza răului eventual pe care l-ar produce folosirea lor, atunci trebuie să renunţăm şi la darul vorbirii articulate, deoarece mulţi o utilizează pentru injurii, pălăvrăgeală şi pentru depunerea unor false mărturii; în mod similar, ar trebui să renunţăm şi la foc din pricina incendiilor sau la apă din cauza inundaţiilor. În realitate însă banii, comerţul şi băncile nu reprezintă un rău, ci devin sau, mai exact, sînt consecinţa unui rău deja existent şi cauza apariţiei unui rău atunci cînd nu servesc unui schimb necesar ci unei fraude.

Rădăcina răului în acest caz, ca de altfel în toată sfera economicului, este una singură: trecerea interesului material de la statu-

---

[1] Psalmii, 128, 3. (*N. ed.*)

[2] Soloviov utilizează expresia latină *res mediae* prin care stoicii desemnau lucrurile neutre din punct de vedere moral. (*N. ed.*)

tul său auxiliar la unul dominant, de la condiționat la autonom, transformarea lui din mijloc în scop. În sfera schimbului, din această rădăcină veninoasă se înalță trei tulpini malefice: falsul, specula și camăta.

„În mod curent prin comerț — citim în ultimul îndreptar al economiei politice — se subînțelege o îndeletnicire de cumpărare și vînzare a mărfurilor cu scopul obținerii unui profit"[1]. Este simplă vorbărie să definești comerțul ca vînzare și cumpărare a mărfurilor, principalul constînd în scopul acestei îndeletniciri care, aici, se reduce la profitul negustorului[2]. Dacă însă comerțul trebuie să fie neapărat profitabil, prin aceasta se justifică orice contrafacere avantajoasă a mărfurilor și orice specula reușită. Dacă profitul constituie scopul comerțului, același scop îl urmărește, desigur, și creditul de bani, iar întrucît creditul este cu atît mai profitabil cu cît dobînda este mai mare, se ajunge la justificarea cămătăriei nelimitate. Din contra, admițînd că asemenea fenomene sînt anormale, trebuie să recunoaștem totodată că schimbul în genere și comerțul pot deveni un mijloc de profit personal numai atunci cînd ele sînt puse mai întîi în slujba societății, îndeplinesc funcția socială de asigurare a binelui general.

Din acest punct de vedere, anomaliile economice semnalate pot fi definitiv înlăturate numai o dată cu rădăcina lor morală. Se știe însă că o creștere neîngrădită a plantei îi întărește și rădăcina, o ramifică, iar dacă aceasta se află la mare adîncime, atunci trebuie tăiată mai întîi tulpina plantei. Lăsînd la o parte metafora, societatea normală, dincolo de lupta sa internă, pur ideală și verbală, împotriva viciului cupidității, poate și trebuie să stopeze cu fermitate, prin măsuri exterioare și reale, această vegetație stufoasă a cupidității fără margini în forma ei de falsificare comercială, specula și camătă.

Contrafacerea mărfurilor, în speță, a produselor de primă necesitate, amenință securitatea socială și constituie nu numai o faptă imorală, dar și o infracțiune penală. În unele cazuri acest fenomen este calificat astfel și în prezent, se cere însă o mai mare perseve-

---

[1] Isaiev A. A., *Principii ale economiei politice*, 1897, p. 430. (*N. ed.*)

[2] Bineînțeles, această definiție nu o pun în sarcina autorului îndreptarului care reproduce aici opinia îndeobște recunoscută. (*N. a.*)

renţă în promovarea acestei opinii. După reformarea procesului penal şi a sistemului penitenciar[1], urmărirea insistentă a delictelor de acest gen aparte nu va fi mai dură, ci mai dreaptă. Totodată mai trebuie ţinut cont de două lucruri: în primul rînd, răul afectează în gradul cel mai înalt pe oamenii săraci, neşcoliţi şi oricum oropsiţi; în al doilea rînd, proliferarea neîngrădită a infracţiunilor de această factură ca şi a tuturor celorlalte, nu-şi ofensează numai victimele, dar şi pe infractorii înşişi care pot găsi în toleranţa excesivă din partea opiniei publice justificarea şi încurajarea imoralităţii lor.

Operaţiunile financiare cu pseudovalori (aşa-zisa speculă) reprezintă mai curînd o maladie socială decît o infracţiune individuală, şi se impune interzicerea categorică a instituţiilor care întreţin această maladie. În ceea ce priveşte camăta, singurul mijloc eficient de suprimare a ei îl constituie dezvoltarea, pe tot teritoriul ţării, a instituţiei de credit normal, cu caracter filantropic, şi nu pentru profitul personal.

Vorbind de relaţiile economice necesare în sferele muncii, proprietăţii şi schimbului, am apelat mereu la noţiunile de dreptate şi drept, aşa cum am procedat şi cu ocazia analizei chestiunii penale. Totodată prin dreptate şi drept se putea de mai multe ori înţelege acelaşi lucru. Cu toate acestea, noţiunea de dreptate exprimă o exigenţă pur morală şi deci de domeniul eticii, în timp ce dreptul desemnează o sferă specială a relaţiilor juridice. Să fie această deosebire rezultatul unei neînţelegeri sau îşi are ea un temei şi dacă da, în ce sens şi în ce măsură? Trecînd în cele ce urmează la analiza relaţiei morală-drept, fără a anticipa cîtuşi de puţin concluzia cercetării noastre, vom semnala doar cît de întinsă este aria problemei, căci noţiunea de drept antrenează în mod inevitabil un lanţ neîntrerupt de concepte precum legea, puterea, coerciţiunea legală, statul. Ele au fost deja implicate în analiza organizării relaţiilor sociale drepte, pentru că este limpede că o asemenea organizare nu se obţine numai prin predici moralizatoare.

---

[1] Vezi capitolul al XV-lea. (*N. a.*)

Capitolul XVII

Morala şi dreptul

I

Însăşi esenţa principiului moral *necondiţionat* luat ca *poruncă* sau *imperativ* (a fi desăvîrşit precum Tatăl cel Ceresc, sau a se realiza după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu)[1] sugerează din capul locului existenţa în sfera moralei a unui element de *relativitate*. Căci este clar că apelul la desăvîrşire nu poate fi adresat decît celui care este nedesăvîrşit; obligîndu-l să *devină* asemănător fiinţei superioare, această poruncă presupune existenţa anterioară a unor stări inferioare şi caracterul gradual al înălţării. Ca să ne exprimăm în limbajul lui Hegel, principiul moral necondiţionat sau binele desăvîrşit constituie pentru noi unitatea între *sine* şi *altul său*, sinteza absolutului şi relativului. Existenţa relativului sau imperfectului ca ceva distinct de Binele absolut este o realitate ineluctabilă, şi a o nega, a confunda cei doi termeni sau a afirma, prin exhibiţii dialectice şi elanuri mistice, identitatea lor — înseamnă să trişezi. Dar tot atît de falsă este şi atitudinea opusă şi anume *circumscrierea* relativului şi absolutului în două sfere cu totul distincte şi incomunicabile. În contextul acestui dualism, însuşi omul, la care aspiraţiile absolute sînt strîns legate de condiţiile relative, pare a fi întruchiparea unui nonsens. Singura concepţie pertinentă cerută de raţiunea şi conştiinţa morală rezidă în recunoaşterea faptului că dualitatea reală între relativ şi absolut se rezolvă în unitatea deplină şi liberă (în nici un caz, în identitatea sau deosebirea găunoasă) prin intermediul perfecţionării morale reale, începînd cu piatra inertă pînă la „libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu"[2].

---

[1] Facerea, 1, 27, Matei, 5, 48. (*N. ed.*)

[2] Romani, 8, 21. (*N. ed.*)

Pe orice treaptă a vieţii, relativul este corelat cu absolutul ca un mijloc de perfecţionare *reală* universală, şi în acest sens mai puţin binele este îndreptăţit ca promisiune a unui bine sporit. Este în acelaşi timp o îndreptăţire a însuşi Binelui absolut care nu ar avea acest statut dacă nu ar fi susceptibil de a se corela sau de a îngloba în sine, într-un fel sau altul, toate relaţiile existente. Într-adevăr, în nici un domeniu al realităţii accesibile nouă nu găsim aceşti doi termeni în separaţie sau în stare pură: pretutindeni principiul absolut îmbracă forme relative, iar relativul este intim legat de absolut şi se sprijină pe el, toată deosebirea constînd în ponderea lor variabilă.

Dacă două sfere sau genuri de relaţii existenţiale se despart şi se opun, şi numai uneia i se conferă semnificaţia de absolut, atunci putem spune dinainte că opoziţia însăşi este doar relativă, că fiecare sferă nu conţine nici absolutul, nici relativul pur, ci numai o legătură a lor de un tip aparte, care se deosebeşte după formă şi grad în funcţie de sfera respectivă, dar este identică în esenţa şi finalitatea ei; din raportarea acestor sfere la absolut rezultă legătura pozitivă sau solidaritatea între ele.

În cadrul vieţii practice a umanităţii, între domeniul propriu-zis moral şi cel juridic există o vizibilă opoziţie care din vremurile străvechi (de la cinicii păgîni la gnosticii creştini) pînă în zilele noastre este interpretată în afara oricărui raport; în timp ce moralei i se atribuie exclusiv o semnificaţie necondiţionată, dreptul, ca fenomen pur convenţional, este respins total în numele unor comandamente absolute. Caracterul eronat al unei asemenea viziuni *se resimte* imediat: fără să ne cantonăm în această impresie care uneori poate fi înşelătoare, filozofia morală ne obligă să abordăm relaţia reală dintre morală şi drept din punctul de vedere al Binelui absolut. Se justifică oare acest Bine şi în raport cu dreptul? Oricine ia aminte la etimologie poate remarca faptul că răspunsul este cuprins chiar în termenii întrebării. În continuare vom face referiri şi la acest aspect filologic care însă, luat în sine, nu prefigurează soluţia problemei filozofice.

II

În prelegerile sale de drept comun profesorul N. S. Taganţev recurge, printre altele, la exemplul edictului prusac din 1739:

„Dacă un avocat, un procuror sau cineva de acelaşi rang va îndrăzni el însuşi sau prin intermediul altcuiva să înmîneze Majestăţii Sale regale un memoriu, Majestatea Sa va binevoi să poruncească să fie spînzurată fără milă persoana respectivă. împreună cu cîinele său."

Legitimitatea sau legalitatea acestui edict nu poate fi pusă la îndoială, dar tot atît de neîndoielnic este şi dezacordul lui cu cerinţele elementare ale dreptăţii, dezacord parcă anume accentuat prin extinderea pedepsirii avocatului sau procurorului asupra cîinelui cu totul nevinovat. Asemenea cazuri, deşi mai puţin grăitoare, de neconcordanţă între dreptate şi drept constituie în istorie un lucru obişnuit. Ce atitudine trebuie să adoptăm şi de ce parte să ne situăm în confruntarea celor două principii de bază ale vieţii practice? Răspunsul, cred, este clar: exigenţele morale cuprind în sine acea obligativitate lăuntrică necondiţionată care poate lipsi cu desăvîrşire din instrucţiunile dreptului pozitiv. De aici pare a fi permisă concluzia că problema raportului dintre morală şi drept se rezolvă prin simpla negare a dreptului ca principiu imperativ al acţiunilor noastre; în conformitate cu aceasta, toate relaţiile umane ar trebui să se reducă la interacţiuni pur morale, iar domeniul relaţiilor şi determinărilor legislative ar trebui repudiat în întregime.

Concluzie pe cît de accesibilă, tot pe atît de superficială. Plecînd de la supoziţia existenţei unei opoziţii absolute între morală şi drept, o asemenea „antinomie" nu a supus niciodată unei critici aprofundate şi consecvente tocmai această supoziţie.

Fenomenele legale din punct de vedere formal, de tipul edictului sus-menţionat, contrazic prea evident exigenţele morale. Dar nu cumva contrazic ele şi exigenţele dreptului însuşi? De posibilitatea unei asemenea contradicţii între legalitatea formală a unor acţiuni şi esenţa dreptului cititorii îşi vor da mai bine seama dacă voi arăta pe baza unei întîmplări reale o contradicţie identică între caracterul moral-formal al acţiunii şi esenţa moralei.

Nu demult, aşa cum ne-au adus la cunoştinţă ziarele, în centrul Moscovei, pe strada Nicolski, pe lîngă capela Sfîntului Pantelimon, o gloată de oameni era cît pe aci să omoare, schilodind-o, o femeie bănuită de a fi îmbolnăvit un copil cu un măr vrăjit. Aceşti

indivizi au acţionat fără să urmărească vreun scop meschin şi fără nici o judecată asupra celor întîmplate: ei nu aveau nici o ranchiună personală faţă de respectiva femeie şi nici un interes s-o ia la bătaie. Singurul lor mobil era convingerea că o crimă abominabilă precum otrăvirea unui copil nevinovat prin farmece trebuie să primească pedeapsa cuvenită. Prin urmare, nu putem tăgădui incidentului un caracter moral formal, deşi oricine va fi de acord cu noi că, în esenţa sa, el a fost categoric imoral. Dar dacă nelegiuirile revoltătoare care se săvîrşesc sub acţiunea unor mobiluri pur morale nu ne conduc la negarea moralei însăşi, pe ce temei unele decizii nedrepte, deşi legale, precum edictul prusac din 1739, să fie considerate suficiente pentru a respinge dreptul însuşi? Dacă în cazul crimei de pe strada Nicolski de vină este nu principiul moral, ci numai gradul scăzut de dezvoltare a conştiinţei morale la o gloată semisălbatică, atunci şi în cazul aberantei legi prusace vina o poartă nu însăşi ideea de drept sau de lege, ci exclusiv o anumită deficienţă a conştiinţei juridice la regele Friedrich Wilhelm. Nu aş insista asupra acestor cazuri dacă n-ar exista prostul obicei, tot mai practicat în ultima vreme şi tocmai în domeniul juridic, de a trage concluzii general valabile, în pofida logicii, pe baza unor cazuri concrete izolate.

III

Contradicţie şi incompatibilitate există cu adevărat nu între drept şi morală, ci între diferitele stări ale conştiinţei morale şi juridice. Iar că există şi în domeniul juridic şi în cel al moralităţii unele norme esenţiale şi nestrămutate care nu depind de stările acestor relaţii şi nici de manifestările lor reale, acest lucru îl recunoaşte, involuntar, chiar duhul minciunii care atacă jurisdicţia recurgînd la sofisme:

> Se moştenesc prescripţii, legislaţii
> Asemeni unei boli ce n-are leac,
> Se tîrîie aşa, prin generaţii,
> Schimbîndu-se mereu din veac în veac:
> Raţiunea-n nebunie, iar fapta bună-n plagă!
> Vai ţie, dacă eşti nepot apoi!
> Iar dreptul, ce se naşte-n pas cu noi,
> Păcat! nicicînd n-ajunge în cumpănă să tragă.[1]

[1] Goethe, *Faust*, *op. cit.*, p. 99. (*N. t.*)

Mefisto în persoană recunoaşte acest *drept natural* deplîngînd doar ignorarea lui[1]. În realitate însă toate dezbaterile asupra relaţiilor juridice sînt axate tocmai pe acest drept. Nici o faptă de competenţa dreptului şi nici o aplicare concretă a acestuia nu pot fi judecate şi evaluate decît în lumina unei idei generale asupra dreptului sau normei lui. La o asemenea idee sau normă recurge chiar Mefisto atunci cînd afirmă că unele drepturi şi legi raţionale şi binefăcătoare au devenit iraţionale şi răufăcătoare. Totuşi el are în vedere numai o latură a chestiunii şi anume aşa-zisul *conservatorism* al dreptului. Şi acest fenomen îşi are raţiunile sale, iar inconvenientele izvorîte din el pe care Mefisto le invocă în exclusivitate sînt înlăturate datorită unui alt fenomen (pe care duhul minciunii, avînd temeiurile sale, nu-l pomeneşte) şi anume acela de ridicare treptată a conştiinţei juridice şi de îmbunătăţire efectivă a dispoziţiilor dreptului. Acest *progres* neîndoielnic în domeniul dreptului poate fi demonstrat chiar pe baza exemplului legii nedrepte pe care l-am folosit mai sus, şi nu numai în sensul că legile de tipul edictului din 1739 au devenit absolut inaplicabile în toate ţările europene — tot aşa cum pedeapsa capitală chiar pentru cele mai grave şi indubitabile crime este de mult înfierată de exponenţii conştiinţei juridice avansate —, ci şi în sensul că acest edict reprezintă un progres incontestabil în comparaţie cu ordinea de drept anterior dominantă în acelaşi Brandenburg sau în aceeaşi Pomeranie, ca de altfel şi în restul Europei, cînd orice baron puternic putea să omoare liniştit oameni paşnici fie din răzbunare personală, fie cu intenţia de a intra în posesia averii lui. În timpul domniei tatălui lui Friedrich cel Mare nici un om nu putea fi privat de viaţă decît la porunca regelui care nu urmărea nici el vreun scop personal sau meschin; formulînd edictul, Friedrich-Wilhelm era într-adevăr preocupat doar de a pune capăt intrigilor şi calomniilor sub ameninţarea cu execuţia şi nu de o reală luare a vieţii avocaţilor, procurorilor şi cîinilor. Prin actele lor de violenţă baronii erau, fără îndoială, ucigaşi şi tîlhari, în timp ce regele

[1] Dincolo de sensul explicit, se poate desluşi în această remarcă şi o anticipare a prigoanei la care, un sfert de veac după moartea lui Goethe, a fost supusă ideea dreptului natural în ştiinţa juridică. În prezent sînt semne de încetare a acestei prigoane. (*N. a.*)

acţiona, chiar şi formulînd revoltătorul edict, ca apărător al legii fie chiar şi la un nivel destul de scăzut al conştiinţei juridice.

Dar însăşi distingerea nivelelor, progresul real al dreptului, gravitarea insistentă a reglementărilor în jurul normelor de drept corespunzătoare, deşi neidentice cu exigenţele morale, demonstrează destul de clar că între aceste două principii există nu numai un raport negativ şi că nu este permis, tocmai din punctul de vedere al moralei, să ne debarasăm de întregul domeniu al fenomenelor juridice printr-un simplu procedeu facil de negare sterilă.

IV

Relaţia reciprocă între moralitate şi drept constituie una dintre problemele radicale ale filozofiei practice. Este vizată în fond legătura dintre conştiinţa morală ideală şi viaţa reală; de înţelegerea acestei legături pozitive depinde vigoarea şi eficacitatea conştiinţei morale înseşi. Între binele ideal şi realitatea rea se interpun dreptul şi legea care contribuie la înfăptuirea binelui şi la limitarea, îndepărtarea răului. Dreptul şi exponentul lui — statul — determină organizarea reală a vieţii morale în cadrul întregii umanităţi, şi dacă am adopta o atitudine negativă faţă de drept ca atare, propovăduirea morală, lipsită de mijloace şi repere obiective într-un mediu impropriu, ar degenera, în cazul cel mai bun, într-o trăncăneală iar dreptul însuşi, ale cărui concepte şi instituţii formale s-ar înstrăina complet de principiile şi scopurile lor morale, şi-ar pierde temeiul necondiţionat şi, fond, nu s-ar deosebi cu nimic de arbitrariu.

De altfel, pentru separaţia totală a dreptului de moralitate ar fi fost nevoie să renunţăm la însuşi cuvîntul omenesc care în toate limbile relevă fără posibilitate de tăgadă legătura intrinsecă, radicală între aceste două concepte. Conceptul de drept şi noţiunea corelativă de datorie aparţin în aşa măsură domeniului ideilor morale încît le pot exprima în mod direct. Oricine înţelege şi este de acord cu astfel de afirmaţii de ordin etic: sînt conştient că am *datoria* de a mă abţine de la tot ceea ce este ruşinos, sau, altfel spus, recunosc că demnitatea umană (în persoana mea) are *dreptul* la respectul meu; pe cît îmi stă în putinţă, sînt *dator* să-mi ajut aproapele şi să slujesc binele general, semenii mei şi societatea în ansamblu au adică *dreptul* la ajutorul meu şi la serviciile mele; în

fine, sînt *obligat* să-mi pun voința în acord cu ceea ce consider *drept* suprem și necondiționat sau, cu alte cuvinte, acest suprem și necondiționat are *dreptul* la o atitudine religioasă din partea mea (suportul inițial al oricărei veneraţii a zeilor).

Nu există atitudine morală care să poată fi exprimată corect și accesibil în termeni juridici. Ce poate fi aparent mai străin de cuprinsul juridicului decît iubirea pentru dușmani? Și totuși dacă legea morală supremă mă *obligă să-i iubesc pe dușmani*[1], este evident că ei au *dreptul* la iubirea mea. Dacă nu le ofer iubirea mea, mă port nedrept, încălcînd *adevărul*. Iată singurul termen care exprimă unitatea esențială între principiul juridic și cel moral[2]. Căci dreptul nu este altceva decît expresia adevărului, iar, pe de altă parte, la adevăr sau dreptate, adică la ceea ce se cuvine și e corect în sens etic, se reduc toate virtuțile[3]. Și nu este vorba de o identitate accidentală a termenilor, ci de omogenitatea esențială și legătura intrinsecă a înseși înțelesurilor lor.

Desigur, de aici nu rezultă suprapunerea sferelor dreptului și moralei și nici confundarea noțiunilor juridice cu cele etice. Incontestabil rămîne doar faptul că între aceste două decenii există o strînsă legătură lăuntrică pozitivă care nu ne permite să negăm pe unul din ele în favoarea celuilalt. Se pune întrebarea: în ce anume constă această legătură și prin ce se deosebesc aceste domenii?

V

Vorbind despre *dreptul moral* și datoria morală, eliminăm orice idee cu privire la opoziția radicală sau incompatibilitatea între principiile morale și cele juridice; pe de altă parte, evidențiem deosebirea esențială dintre ele, deoarece prin desemnarea cutărui

---

[1] Matei, 5, 44. (*N. ed.*)

[2] În toate limbile, noțiunile juridice și etice sînt exprimate prin cuvinte fie identice, fie derivate din aceeași rădăcină. Rusescul *dolg* ca și latinescul *debitum* (de unde franțuzescul *devoir*), precum și nemțescul *Schuld* au, deopotrivă, o semnificație morală și juridică; *dike* și *dikaiosyne*, *jus* și *justitia* aidoma cuvîntului rusesc *pravo* și *pravda*, cuvîntului nemțesc *Recht* și *Gerechtigkeit*, englezescului *right* și *righteosness* delimitează aceste două semnificații exclusiv cu ajutorul flexionării; a se compara cuvintele din ebraică *ţédek* și *ţ'daká*. (*N. a.*)

[3] Vezi mai sus, prima parte a capitolului „Despre virtuți". (*N. a.*)

drept (de pildă, dreptul duşmanului meu la dragostea mea) ca fiind în exclusivitate *moral*, am presupus deja existenţa a încă unui drept — în afară de cel moral — în sens mai restrîns, adică *dreptul ca atare* pe care determinarea morală nu îl defineşte direct şi nemijlocit. Într-adevăr, dacă comparăm datoria de a ne iubi duşmanii şi dreptul lor corespunzător la iubirea noastră, cu datoria de a ne achita poliţa la timp sau de a nu-i ucide şi nu-i fura pe semenii noştri şi, respectiv, dreptul lor de a nu fi ucişi şi tîlhăriţi, constatăm o deosebire între aceste două genuri de raporturi. Numai cel de al doilea este de competenţa dreptului în sensul lui propriu sau restrîns.

Deosebirea se reduce în acest context la trei momente:

1. Exigenţa pur morală de tipul dragostei faţă de duşmani este în fond nelimitată, atotcuprinzătoare, presupunînd o perfecţiune morală sau cel puţin o aspiraţie nelimitată la perfecţiune. Orice limitare, în *principiu* acceptată, este potrivnică naturii poruncii morale şi îi subminează demnitatea şi importanţa: cine renunţă în principiu la un ideal necondiţionat, renunţă la însăşi morala şi părăseşte tărîmul ei. În opoziţie cu aceasta, legea strict juridică este limitată prin esenţa sa, aşa cum reiese clar din toate cazurile aplicării ei: în loc de desăvîrşire ea nu reclamă decît un nivel minim de dezvoltare morală, suficient doar pentru oprirea unor porniri de reavoinţă. Opoziţia însă nu echivalează cu contradicţia care ar conduce la o confruntare reală. Sub raport moral, nu se poate tăgădui faptul că cerinţa de a plăti corect datoriile, de a înfrîna poftele ucigaşe, de jaf etc. vizează totuşi binele, fie şi sub forma lui elementară, şi nu răul. Totodată, dacă avem datoria să-i iubim pe duşmanii noştri, *cu atît mai mult* sîntem datori să respectăm viaţa şi averea tuturor semenilor noştri. Fără satisfacerea acestor cerinţe elementare nu pot fi îndeplinite comandamentele superioare. Sub raport juridic, o lege din codul penal sau civil, deşi nu implică perfecţiunea morală şi nici nu o neagă, interzicînd oricui să ucidă şi să înşele, nu poate şi nici nu are nevoie să împiedice pe cineva să-şi iubească duşmanii. Astfel, în acest punct (pe care unele doctrine etice îl proclamă drept singurul important) relaţia între cele două principii ale vieţii practice poate fi formulată într-un singur mod: *dreptul constituie limita de jos a moralei sau nivelul ei minimal.*

2. Din caracterul nelimitat al cerințelor pur morale decurge și cea de a doua deosebire care rezidă în faptul că îndeplinirea lor nu este neapărat determinată și epuizată de anumite manifestări exterioare sau acte fizice. Porunca dragostei față de dușmani nu indică (decît cu scopul exemplificării) ce anume trebuie făcut în numele ei, ce fel de acte exterioare sînt admise și de ce fel de acțiuni trebuie să ne ferim. Dar și atunci cînd sîntem nevoiți să ne exprimăm dragostea prin anumite gesturi, porunca nu e pînă la capăt împlinită, pentru că ea, fiind expresia desăvîrșirii absolute, cere acțiunea unei împliniri nelimitate. În opoziție cu aceasta, legea juridică prescrie sau interzice acțiuni exterioare bine determinate și, fără să pretindă ceva în plus, este satisfăcută de săvîrșirea sau nesăvîrșirea lor. Dacă am reușit să fac rost de bani ca să mă achit față de creditor, dacă nu am ucis și nu am jefuit pe nimeni, legea a fost respectată de mine și nu mi se cere mai mult. Nici în cadrul acestei opoziții între legea morală și legea juridică nu există o contradicție: cerința disponibilității morale nu numai că nu exclude faptele exterioare, ci, dimpotrivă, le presupune ca probă sau justificare a ei: nimeni nu va crede în milostivenia unui om, dacă ea nu se materializează în acțiuni de binefacere exteriorizată. Pe de altă parte însă nici prescripția anumitor acțiuni nu ignoră stările interioare corespunzătoare, deși nu le reclamă în mod imperios. Legea morală și legea juridică țin deopotrivă de ființa lăuntrică a omului, de voința lui, dar cea dintîi angajează voința în totalitatea și universalitatea ei, iar cea de a doua vizează doar exprimarea ei parțială prin anumite fapte reale care să reprezinte obiectivul propriu al dreptului cum ar fi, de pildă, inviolabilitatea vieții și avuției oricărui om. Importantă, din punct de vedere juridic, este tocmai expresia obiectivă a voinței noastre materializate în întreprinderea unor acțiuni sau în abținerea de la ele. Iată o altă particularitate esențială a dreptului și, dacă inițial l-am definit ca un minim de moralitate, acum putem lărgi această definiție formulînd-o astfel: dreptul impune *realizarea unui anumit minim al binelui* sau — ceea ce este același lucru — înlăturarea parțială a răului, în timp ce obiectivul propriu al moralei nu se referă la realizarea exterioară a binelui, ci la existența lui în sufletul omului.

3. Din cea de a doua deosebire rezultă o a treia. Exigența desăvîrșirii morale ca stare lăuntrică presupune liberul consimțămînt,

orice constrîngere, nu numai fizică ci şi psihologică, fiind în fond indezirabilă şi imposibilă. Dimpotrivă, realizarea unei anumite ordini de drept admite constrîngerea, fie ea directă sau indirectă, şi înfăptuirea exterioară a unei stări — de pildă, securitatea societăţii — constituie scopul nemijlocit şi manifest al legii, pentru că nici un om de bună credinţă nu s-ar apuca să ne convingă că doar printr-un dialog persuasiv s-ar putea pune capăt dintr-odată tuturor crimelor, escrocheriilor etc.

VI

Prin reunirea celor trei particularităţi obţinem următoarea definiţie a dreptului raportat la morală: *dreptul este o exigenţă coercitivă de realizare a binelui minimal sau a ordinii care contracarează anumite manifestări ale răului.*

În acest context se pune întrebarea: pe ce se bazează o asemenea exigenţă şi este oare ordinea impusă compatibilă cu ordinea morală care, probabil, exclude prin esenţa ei orice constrîngere? Din moment ce binele desăvîrşit se afirmă în conştiinţă ca un ideal, de ce să nu lăsăm pe fiecare om să-l realizeze în mod liber şi în limitele posibilităţilor lui? Ce rost are ca minimul de moralitate impus să fie ridicat la rang de lege, dacă maximul ei se cere a fi realizat în mod liber? De ce să poruncim ameninţător: să nu ucizi, cînd trebuie să sfătuim cu blîndeţe: nu te mînia?[1]

Afirmaţiile de mai sus ar fi îndreptăţite dacă obiectivul moralei ar fi de ordin teoretic şi binele desăvîrşit ar fi compatibil cu impasibilitatea egocentrică sau cu nepăsarea faţă de suferinţele semenilor. Întrucît însă noţiunea de bine include *obligatoriu* principiul altruismului laolaltă cu acţiunile pe care le reclamă, ca de pildă compasiunea faţă de nenorocirea altuia, îndemnîndu-ne să-l ferim de rău, datoria morală nu poate fi nicidecum limitată la conştiinţa şi la proclamarea idealului desăvîrşit. Este în ordinea firească a lucrurilor — care chiar dacă nu trebuie aprobată, ar fi o naivitate s-o ignori — ca în timp ce unii ar aspira cu bună ştiinţă la idealul suprem şi la o despătimire progresivă, alţii s-ar exercita nestingherit în comiterea a tot felul de crime şi, bineînţeles, în exterminarea celor dintîi înainte ca ei să fi înaintat prea mult pe calea

[1] Matei, 5, 21. (*N. ed.*)

desăvîrșirii lor morale. Dar, independent de aceasta, chiar dacă oamenii de bună credință ar fi salvați printr-un miracol de la exterminarea inițială de cei răi, ei înșiși s-ar dovedi insuficient de buni, pentru că s-ar mulțumi cu vorbele frumoase despre bine în loc să-și scoată aproapele din ghearele ucigătoare ale răului.

Interesul moral reclamă libertatea individuală ca pe o condiție fără de care este imposibilă demnitatea umană și dezvoltarea morală superioară. Dar omul nu poate trăi și deci nu-și poate cultiva libertatea și moralitatea decît în condițiile de viață oferite de societate. Astfel, interesul moral cere ca libertatea individuală să nu contrazică aceste condiții de viață. Acestui obiectiv nu-i poate sluji idealul perfecțiunii morale care rămîne la latitudinea individului, deoarece acest ideal oferă scopului practic deopotrivă și prea mult — în ordinea exigențelor, și prea puțin — în ordinea împlinirii sale. De la cel care îl acceptă, acest ideal cere iubirea de dușmani, dar pe cel care nu-i *acceptă* exigențele, nu-l poate obliga să se abțină nici măcar de la ucidere sau jaf. Și dacă un moralist spune pe șleau: nu trebuie să te abții de la delicte dacă nu o faci de bunăvoie, el comite în mod vădit o nedreptate, pentru că uită să ceară în această privință părerea victimelor și a familiilor lor, ca și cum ofensa suportată de ei ar determina totodată și privarea lor definitivă de orice drept. Or, legea morală este dată omului pentru a „trăi prin ea"[1] și, fără existența societății umane, morala s-ar transforma într-un concept abstract. Viața societății depinde însă nu de perfecțiunea unora, ci de securitatea tuturor. O atare securitate, nefiind garantată de însăși legea morală și practic inexistentă la indivizii dominați de instincte antisociale, este ocrotită de legea coercitivă care dispune de o forță reală și asupra acestora. A invoca în acest caz puterea binefăcătoare a Providenței, căreia i s-ar pretinde să-i potolească și să-i înțelepțească pe toți ticăloșii și nebunii, ar fi cel puțin un sacrilegiu: este un păcat să încarci pe Dumnezeu cu o misiune care poate fi îndeplinită cu succes de către justiție.

Așadar principiul moral impune ca oamenii să se desăvîrșească în mod liber; pentru aceasta este nevoie de societate care însă nu poate exista dacă fiecare este lăsat să-și ucidă și să-și jefuiască

[1] Romani, 5, 5; Galateni, 3, 12. (*N. ed.*)

după bunul plac şi fără oprelişti semenii; prin urmare, legea coercitivă care împiedică reaua voinţă să ajungă la asemenea manifestări extreme cu efecte distrugătoare pentru societate constituie *condiţia necesară a desăvîrşirii morale şi, luată ca atare, este impusă de însuşi principiul moral*, fără să fie expresia lui directă.

Să presupunem că morala superioară (din punctul de vedere al ascezei) îmi cere să rămîn nepăsător în faţa perspectivei de a fi ucis, mutilat sau jefuit. Aceeaşi morală superioară însă nu-mi permite (din punctul de vedere al altruismului) să fiu nepăsător faţă de situaţia în care semenii mei devin nestingherit şi ucigaşi şi ucişi, şi jefuitori şi jefuiţi, în care societatea, indispensabilă pentru viaţa şi evoluţia omului, este ameninţată de pericolul distrugerii. O asemenea nepăsare ar fi un simptom al morţii morale.

Pentru a fi realizată, revendicarea libertăţii individuale implică restrîngerea ei în măsura în care această libertate, în starea dată a umanităţii, este incompatibilă cu existenţa societăţii sau cu binele general. Cele două interese, opuse în plan abstract, la fel de obligatorii în plan moral, coincid în viaţa de toate zilele. La intersecţia lor se naşte dreptul.

VII

Principiul dreptului poate fi abordat în mod abstract şi atunci se prezintă doar ca expresia directă a dreptăţii: afirm libertatea mea ca pe un drept, întrucît recunosc libertatea celorlalţi ca pe un drept al lor. După cum am văzut însă, noţiunea de drept cuprinde în mod necesar un element obiectiv, şi anume exigenţa realizării: este necesar ca dreptul să aibă totdeauna puterea de a se înfăptui, respectiv ca libertate a celorlalţi, independent de recunoaşterea mea personală, adică de propriul meu simţ al dreptăţii, să aibă capacitatea de a aduce libertatea mea la nivelul libertăţii lor. Această exigenţă a dreptăţii coercitive este degajată din ideea bunului general sau a interesului obştesc — altfel spus, din obiectivul realizării binelui pentru care este imperios necesar ca dreptatea să fie o realitate şi nu numai o idee. Gradul şi modalitatea de înfăptuire depind, evident, de starea conştiinţei morale într-o societate dată şi de celelalte condiţii istorice. În acest mod, dreptul natural se transformă în drept pozitiv şi se defineşte, sub acest unghi de vedere, în felul următor: *dreptul este o determinare, istoriceşte*

flexibilă, a echilibrului necesar între două interese morale — al libertății individuale și al binului general.

Ar fi o confuzie terminologică primejdioasă să credem că dreptul urmărește nivelarea materială a intereselor particulare. Acest aspect nu intră în preocupările dreptului ca atare. Dreptul se interesează exclusiv de cei doi poli principali ai vieții umane: de libertatea persoanei și de bunăstarea societății. Limitîndu-se în acest fel și neintroducînd elementul său coercitiv în relațiile particulare, dreptul servește mai bine chiar morala. Căci omul trebuie să fie moral în mod liber, iar pentru aceasta este necesar să aibă o oarecare *libertate de a fi imoral.* În anumite limite, dreptul îi garantează acest gen de libertate fără să-l îndemne cîtuși de puțin să profite de ea. Dacă un creditor nu ar fi în posesia dreptului coercitiv de a-și încasa banii de la debitor, el nu ar mai avea posibilitatea să renunțe, printr-un gest moral liber, la acest drept și să-i ierte omului sărac datoria. Pe de altă parte, numai garanția împlinirii forțate a obligației liber asumate îi conservă debitorului libertatea și egalitatea de drepturi în raport cu creditorul: el depinde nu de voința acestuia din urmă, ci de propria sa decizie și de legea generală. În acest caz interesul libertății individuale coincide cu interesul binelui moral, întrucît fără garantarea contractelor liber încheiate nu este posibilă o conviețuire corectă.

Suprapunerea celor două interese morale este și mai evidentă în domeniul dreptului penal. Este limpede că libertatea fiecărui om sau dreptul lui natural la viață și la perfecționare ar rămîne o vorbă goală dacă ar depinde de capriciul oricui ar avea chef să-și ucidă sau mutileze semenul, ori să-l lipsească de mijloacele de existență. Dacă avem dreptul moral să ne apărăm propria libertate și securitate față de pornirile voinței rele ale unui străin, este de datoria noastră morală să venim în ajutorul altor oameni aflați în aceeași situație. O atare datorie generalizată se împlinește în folosul tuturor tocmai de către legea penală.

Coerciția juridica în acest domeniu, protejînd libertatea oamenilor pașnici, lasă însă suficient cîmp liber pentru manifestarea pornirilor dăunătoare și nu constrînge pe nimeni să fie virtuos. Un om rău își poate arăta răutatea, dacă vrea, prin injurii, intrigi, clevetire, certuri etc. Dar numai atunci cînd reaua-voință lezează drepturile publice ce garantate ale oamenilor, amenință securitatea

societăţii înseşi, numai atunci libertatea răului trebuie să fie limitată de interesul binului general care coincide cu interesul libertăţii cetăţenilor paşnici. În interesul libertăţii, dreptul permite oamenilor să fie răi şi nu intervine în opţiunea lor liberă între bine şi rău; numai în interesul binului comun dreptul îl împiedică pe omul rău să devină *criminal* primejdios pentru însăşi existenţa societăţii. Sarcina dreptului constă nu în transformarea lumii împotmolită în rău în Împărăţia lui Dumnezeu, ci exclusiv în prevenirea preschimbării ei *înainte de vreme* în infern.

Umanitatea a fost şi este întrucîtva ameninţată din *două direcţii* de un atare infern prematur. Dat fiind că o societate normală care se dezvoltă şi se perfecţionează în condiţii de securitate şi demnitate este determinată de echilibrul perfect între interesul individual şi cel comunitar, anomaliile nefaste pentru ea pot izvorî fie din preeminenţa arbitrariului individual care destramă solidaritatea socială, fie, din contra, din precumpănirea tutelării sociale care descurajează personalitatea umană: prima anomalie ameninţă cu infernul incandescent al anarhiilor, cea de a doua — cu infernul glacial al despotismului, adică cu aceeaşi anarhie şi acelaşi arbitrar, dar concentrat şi apăsînd din exterior.

De bună seamă, în procesul istoric echilibrul între forţele libere individuale şi forţa comunitară a orînduirii sociale este mobil şi oscilant, însumînd o mulţime de acte de încălcare şi de restituţie. Dar însuşi faptul că *sesizăm* aceste oscilaţii arată destul de clar că mai presus şi independent de ele funcţionează anumite norme ineluctabile care reglementează relaţiile de ordin individual şi social, că există, de asemenea, limite constante care au ca izvor însăşi esenţa moralităţii şi a dreptului şi care pot fi depăşite într-o direcţie sau alta fără consecinţe nefaste pentru societate. În acest sens, limita cea mai generală şi importantă trebuie considerată aceea care restrînge acţiunea *coercitivă* a instituţiilor publice doar la sfera reală a binelui practic, lăsînd restul — universul lăuntric sau spiritual al omului — pe seama indivizilor şi a comunităţilor libere (neconstrîngătoare). Apărarea vieţii şi avuţiei tuturor oamenilor de atentatul duşmanilor externi şi interni, iar ulterior şi asigurarea pentru toţi a subvenţiei necesare pentru instruirea, asistenţa medicală, aprovizionarea, împreună cu instituţiile specializate (căile de comunicaţie, poşta etc.) — iată un bine practic care

poate și trebuie să fie înfăptuit prin intermediul forței organizate a societății, obligată în acest scop să impună persoanelor particulare anumite restricții și „servituți". Caracterul *coercitiv* propriu-zis al acestor restricții este doar *facultativ*, deoarece nu încape îndoială că acela care, de pildă, se abține fără efort de la infracțiuni nu resimte personal nici un fel de frustrare din partea instituțiilor judecătorești și penitenciare. În genere, toate restricțiile determinate de organizarea necesară a forțelor sociale contravin libertății personale la fel de puțin ca și obligația de a plăti un obiect cumpărat sau de a-mi lua umbrela dacă nu vreau să mă plouă.

Principala proprietate a binelui determinat de ordinea de drept a societății o constituie nu obligativitatea (ea nu este decît o posibilă consecință), ci *obiectivitatea nemijlocită a ceea ce este în joc*. Aici e important, înainte de toate, ca unele lucruri *să fi avut loc*, iar altele *nu*. Este important să fie *asigurată apărarea* de străinii sălbatici care nu trebuie să fie lăsați să-ți ardă și să-ți devasteze satele și orașele, este important ca turbulenții să nu ucidă și jefuiască pe cine întîlnesc în cale; este important ca populația să nu fie victima bolilor, ca tuturor să le fie accesibile condițiile de instruire și dezvoltare intelectuală.

Caracterului exterior al unor asemenea bunuri necesare îi corespunde modul la fel de exterior al obținerii lor care admite anumite restricții cînd acestea sînt inevitabile. Pentru activitatea practică a judecătoriilor, spitalelor și școlilor este absolut indiferent dacă ele au fost construite din donații benevole sau obligatorii. Dar se poate oare afirma același lucru referitor la bunurile spirituale? Întrebarea însăși își pierde sensul prin faptul că bunurile spirituale, prin natura lor, nu pot fi impuse. În cele din urmă omul dispune numai de două bunuri de acest gen: virtutea, respectiv *disponibilitatea interioară a voinței noastre pentru bine ca atare*, și veracitatea (sau credința dreaptă), respectiv *acordul lăuntric între gîndirea noastră și adevăr în sine*. Din aceste două determinații reiese că libertatea este implicată în însăși ființa bunului spiritual sau interior, oricare ar fi el. Prin urmare, orice acțiune coercitivă exterioară se prezintă în acest domeniu, înainte de toate, ca o *falsificare*. Întrucît scopul de a-l constrînge pe om *din exterior* să aibă disponibilitatea izvorîtă *din interior* pentru bine sau o receptivitate pentru adevăr nu poate fi, în nici un caz, realizat (fiind o contradicție logică directă sau un

nonsens), iar violenţa gratuită reprezintă un rău evident, orice măsură coercitivă în domeniul spiritului, luată în numele presupuselor interese ale adevărului şi virtuţii, nu este altceva decît întrebuinţarea unor mijloace rele în vederea atingerii unui scop fals — ceea ce constituie prin excelenţă un abuz.

În lumea noastră există trei genuri de violenţă: 1) violenţa *bestială* la care recurg ucigaşii, tîlharii şi corupătorii de minori; 2) violenţa *umanitară* pe care o admite instituţia coercitivă a societăţii pentru protecţia bunurilor exterioare ale vieţii şi 3) intervenţia violentă a instituţiei sociale exterioare în viaţa spiritului cu intenţia greşită de a proteja bunurile interne: este un soi de violenţă determinată *în întregime* de rău şi minciună şi de aceea merită să fie numită *diabolică*.

VIII

Potrivit esenţei dreptului pus în slujba binelui exterior sau obiectiv, preocuparea pentru adevăr şi virtute trebuie să rămînă totdeauna la latitudinea individului. De aici decurg, în afară de principiu şi de toleranţa nelimitată în materie de convingeri, cîteva alte consecinţe.

În domeniul dreptului penal (sau civil) libertatea unui individ este limitată nu de interesul privat subiectiv al altui individ luat ca atare, ci de binele general. Mulţi oameni infatuaţi şi orgolioşi ar prefera să fie jefuiţi sau chiar mutilaţi decît să devină ţinta unor clevetiri ascunse şi a blamului necruţător. Dacă dreptul s-ar preocupa de protecţia interesului privat ca atare, în astfel de cazuri el ar trebui să limiteze libertatea calomniatorilor în mai mare măsură decît libertatea jefuitorilor şi opresorilor. Nu se întîmplă aşa, deoarece pentru securitatea societăţii ofensa verbală nu este atît de gravă şi nu indică un grad atît de primejdios de reavoinţă, precum un atentat la inviolabilitatea corporală şi materială. Chiar dacă şi-ar propune să ţină seama de toate formele şi nuanţele sensibilităţii individului faţă de insultă, legea nu ar putea satisface o astfel de ambiţie. Totodată ar fi şi nedrept, întrucît nu se poate dovedi că ofensatorul intenţiona să producă o suferinţă de proporţiile în care ea s-a produs în realitate. Dreptul *general* se poate ghida numai după intenţiile şi faptele săvîrşite care pot fi verificate de oricine. În afară de aceasta, cel ofensat (cînd cazul nu cade sub incidenţa

legii penale) are posibilitatea, dacă doreşte, să răspundă ofensatorului cu aceeaşi monedă — libertatea lui este respectată în aceeaşi măsură ca şi libertatea adversarului său; dacă însă el este superior moraliceşte şi nu-şi îngăduie răzbunarea, tot nu ar apela la legea exterioară în ciuda susceptibilităţii sale la ofensă, iar dacă renunţă la răzbunare, cîştigă nu numai el, ci şi societatea în ansamblu căreia i se oferă astfel posibilitatea de a-şi formula liber o judecată morală. Pentru evaluarea juridică contează nu reaua voinţă ca atare şi nu rezultatul faptei în sine care poate fi şi accidental, ci exclusiv corelarea intenţiei cu rezultatul sau gradul de realizare practică a relei voinţe, pentru că tocmai acest grad de realizare şi gradul corespunzător de primejdie pentru societate pot fi determinate în mod obiectiv sau reprezintă un rău exterior de care ne apără un bine exterior recurgînd la o constrîngere legitimă.

IX

Întrucît esenţa dreptului constă în echilibrul între interesul moral al libertăţii individuale şi cel al binelui general, reiese limpede că ultimul îl poate doar *limita* pe cel dintîi şi *nicidecum înlătura*, deoarece atunci, evident, echilibrul s-ar rupe sau ar dispărea prin absenţa unuia din termeni. Iată de ce din sancţiunile împotriva unui criminal trebuie excluse pedepsele privării de viaţă sau de libertate pe viaţă. Legile care admit pedeapsa capitală, munca silnică pe viaţă sau regimul celular izolat nu pot fi deci justificate din punct de vedere juridic, pentru că intră în contradicţie cu însăşi esenţa dreptului. În afară de aceasta, afirmaţia după care bunul general impune, în unele cazuri, uciderea unui om este logic contradictorie. Bunul este *general* tocmai pentru că el, într-un anumit sens, satisface pe toţi oamenii fără excepţie — nu doar majoritatea. De aici nu rezultă că el însumează pur şi simplu interesele particulare sau înglobează în sine sferele nelimitate de libertate ale indivizilor: în această ipoteză ne-am afla în faţa unei alte contradicţii, căci sferele libertăţii personale se pot nega reciproc — ceea ce se şi întîmplă. Dar din conceptul *bunului general* decurge cu necesitate logică faptul că, prin limitarea intereselor şi aspiraţiilor particulare, bunul general nu poate în nici un caz să ducă la *anihilarea* unuia dintre agenţii acestor interese şi aşteptări, privîndu-l de viaţă şi de orice posibilitate de a acţiona în mod liber. Pentru că acest bun general trebuie să fie, într-un fel sau

altul, şi bunul *individului concret;* privîndu-l de viaţă şi de orice posibilitate de a acţiona liber, respectiv de a săvîrşi o faptă bună, bunul general încetează să existe ca atare pentru acest individ şi, prin urmare, devine un interes particular şi pierde astfel dreptul de a limita libertatea personală[1].

Şi în acest context observăm că exigenţele moralei coincid pe deplin cu esenţa dreptului. Deşi prin impunerea binelui minimal dreptul se deosebeşte de morală în sensul ei propriu, el nu trebuie niciodată s-o contrazică, şi chiar elementul său coercitiv se cere pus în acord cu exigenţele ei. De aceea, în cazul în care o lege pozitivă se pune de-a curmezişul conştiinţei morale a binelui, putem anticipa cu siguranţă că această lege nu răspunde exigenţelor de bază ale dreptului, şi în interesul justiţiei nu este păstrarea unor astfel de legi, ci abrogarea lor *legitimă.*

X

Întrucît obligativitatea coercitivă exterioară constituie una dintre particularităţile esenţiale ale normei juridice care o deosebeşte de norma propriu-zis morală, dreptul, prin esenţa sa, reclamă pentru sine o *garanţie* reală, adică o putere necesară transpunerii în viaţă a normelor juridice.

În virtutea semnificaţiei sale necondiţionate (în sens moral) orice individ are dreptul la existenţă şi la perfecţionare. Acest drept moral ar rămîne însă o vorbă goală, dacă realizarea lui practică ar depinde total de întîmplări exterioare şi arbitrariul altuia. Dreptul real este acela care cuprinde în sine condiţiile realizării sale, ale propriei sale protecţii faţă de eventuale încălcări. În acest sens condiţia primordială o constituie *convieţuirea,* căci un om singular este, evident, neputincios în faţa calamităţilor naturale, în faţa fiarelor şi a oamenilor cu chip de bestie. Asigurînd *protecţia* necesară libertăţii personale sau a drepturilor naturale ale omului,

[1] După cele expuse în capitolul al XV-lea (*Dreptul penal*) este, cred, inutil să mai insist asupra faptului că principiul moral nu numai că admite ci şi impune în anumite cazuri privarea temporară de libertate personală a infractorului în folosul lui propriu şi pentru securitatea societăţii. Pe lîngă pedeapsa capitală, inadmisibilă rămîne din punct de vedere moral doar privarea de libertate pe viaţă, prescrisă în prealabil şi pentru totdeauna. (*N. a.*)

convieţuirea constituie, datorită acestui fapt, *limitarea* acestor drepturi, una deloc întîmplătoare şi arbitrară, ci inerent obligatorie, izvorînd din esenţa lucrului. Din moment ce mă bucur de protecţia existenţei şi a activităţii mele din partea întregului social, trebuie să recunosc, la rîndu-mi, dreptul lui la o existenţă reală şi necesară pentru mine, altfel spus trebuie să subordonez activitatea mea condiţiilor necesare existenţei şi dezvoltării societăţii. Aici cele două interese se suprapun, deoarece, dacă doresc să-mi exercit dreptul sau să-mi asigur un spaţiu de acţiune liberă, sînt obligat să stabilesc măsura realizării dreptului sau aria acţiunii libere în funcţie de normele de bază ale bunului general, fără respectarea cărora nu este posibilă realizarea *vreunuia* din drepturile mele şi *nici un fel* de garanţie a libertăţii mele. Subordonarea omului faţă de societate se află în perfectă concordanţă cu principiul moral necondiţionat care nu sacrifică particularul în favoarea generalului, ci le reuneşte pe baza solidarităţii lor structurale: sacrificînd în numele societăţii libertatea sa nelimitată dar negarantată şi ireală, o persoană obţine în schimb garanţia reală a libertăţii sale bine determinate sau raţionale. Un sacrificiu la fel de profitabil pe cît de profitabil este să obţii un cîine viu în locul unui leu mort[1].

Îngrădirea, în anumite împrejurări, a spaţiului şi timpului libertăţii individuale de către cerinţele bunului general sau — ceea ce este acelaşi lucru — echilibrul în condiţii date ori corelaţia constantă a acestor două principii constituie un drept pozitiv sau o *lege* în sens restrîns.

În fond, legea este definiţia curentă şi impersonală (independentă de opinii şi deziderate personale) sau noţiunea asupra unui echilibru necesar (în condiţii şi raporturi concrete) între libertatea individuală şi bunul obştesc — definiţie sau noţiune generală care se concretizează prin judecăţile *speciale*, formulate în legătură cu cazuri sau cauze *singulare*.

Rezultă de aici trei particularităţi obligatorii ale legii: 1) caracterul ei *public*: un decret care nu a fost dat publicităţii, adus la cunoştinţa *tuturor*, nu poate avea obligativitate generală, adică nu va deveni o lege pozitivă; 2) *concreteţea* legii ca normă de regle-

[1] Ecclesiastul, 9, 4. (*N. ed.*)

mentare a unor relaţii speciale într-un mediu real dat şi nu ca expresie a unor adevăruri şi idealuri[1] abstracte; 3) *aplicabilitatea reală* sau posibilitatea respectării legii în fiecare caz *particular*; aşa se face că legea este întotdeauna însoţită de „sancţiuni", respectiv de ameninţarea cu măsuri represive în cazul neîndeplinirii prescripţiilor sau al încălcării interdicţiilor ei[2].

Pentru ca sancţiunea să nu rămînă o simplă ameninţare, legea trebuie să se sprijine pe o forţă reală, suficientă pentru a o aduce la îndeplinire în orice împrejurare. Cu alte cuvinte, dreptul trebuie să aibă în societate exponenţii şi reprezentanţii lui efectivi, investiţi cu suficientă putere pentru ca legile şi sentinţele pronunţate să aibă forţă coercitivă. O asemenea reprezentanţă reală a dreptului, a legislaţiei în vigoare se numeşte *putere*.

Atunci cînd sînt nevoit să cer de la societate în ansamblul ei garantarea drepturilor mele naturale pe care personal nu sînt capabil să o asigur, este raţional şi legitim să-i recunosc societăţii dreptul pozitiv la acele mijloace şi modalităţi de procedură, fără de care societatea nu şi-ar putea îndeplini sarcina ei, pentru mine vitală. Mai concret, trebuie să ofer societăţii 1) puterea de a promulga legi obligatorii pentru toţi; 2) puterea de a judeca, în conformitate cu aceste legi, cauzele şi faptele individuale şi 3) puterea de a-i obliga pe toţi şi pe fiecare în parte să îndeplinească atît sentinţele judecătoreşti cît şi toate celelalte măsuri necesare securităţii şi prosperităţii generale.

Este clar că, în ciuda *diferenţierii* lor necesare, cele trei puteri — legislativă, judecătorească şi executivă — nu pot fi *despărţite* (deşi confruntarea lor nu este exclusă), deoarece ele urmăresc unul şi acelaşi scop: servirea legitimă a binelui obştesc. Unitatea lor îşi găseşte expresia reală în subordonarea egală faţă de puterea supremă în care este concentrat întregul drept pozitiv al societăţii ca atare. Principiul unic al suveranităţii se manifestă în mod

---

[1] Deşi în unele legislaţii mai figurează (pe hîrtie) dispoziţii care prescriu abstinenţa de la beţie, obligaţia de a fi credincios şi de a-şi respecta părinţii etc., asemenea legi imaginare nu reprezintă altceva decît urme ale fostei fuziuni şi confuzii între noţiunile morale şi cele juridice. (*N. a.*)

[2] Dezideratele pioase ale legislatorului, menţionate în trimiterea de mai sus, nu sînt însoţite de nici o sancţiune, ceea ce demonstrează caracterul părelnic al acestor legi. (*N. a.*)

nemijlocit prin puterea legislativă căreia puterea judecătorească i se subordonează, deoarece instanța judecătorească nu se bazează pe o legislație proprie, ci funcționează conform legii obligatorii și pentru ea; de primele două puteri este condiționată cea de a treia, în competența căreia intră executarea legilor și sentințelor judecătorești. Datorită acestei corelații interne, fără unitatea puterii supreme, exprimate într-o formă sau alta, nu ar fi posibile nici legile obligatorii pentru toți, nici procesele judecătorești corecte, nici guvernarea efectivă: nu s-ar atinge însuși scopul organizării drepte a societății respective. Este de la sine înțeles că legătura cuvenită între cele trei puteri poate fi perturbată nu numai prin separarea și opoziția lor ostilă, ci și prin substituirea și încălcarea ierarhiei lor firești, atunci cînd, de pildă, cea de a doua putere — judecătorească — se subordonează executivului și nu legislativului, adică devine dependentă nu de legea unică, ci de diferitele organe ale puterii executive.

Corpul social organizat într-un anumit mod, care cuprinde în sine plenitudinea dreptului pozitiv sau o putere supremă indivizibilă, se numește *stat*. În orice organism este necesar să distingem un principiu de organizare, un sistem de organe sau de mijloace ale acțiunii structurante și totalitatea elementelor constitutive. Prin analogie, în organismul comunitar al unui stat, luat în concreteța sa, se disting 1) puterea supremă, 2) diferitele organe sau substructuri ale puterii și 3) sùportul statului, respectiv populația unui anumit teritoriu alcătuită din persoane, familii și alte grupuri distincte, mai mult sau mai puțin numeroase, supuse puterii de stat. Numai în cadrul statului dispune dreptul de toate condițiile pentru realizarea sa practică și, sub acest raport, statul reprezintă *dreptul întrupat*.

Fără a insista aici asupra problemei privind adevărata sursă istorică și consfințirea superioară a puterii de stat[1], am relevat doar *baza ei formală* ca o condiție indispensabilă organizării legale a societății. În expresia ei practică cea mai elementară, rațiunea de a fi a statului constă în a subordona, în limitele sale, violența față de drept, arbitrariul față de legalitate, înlocuind confruntarea nimicitoare și haotică a elementelor particulare constitutive umanității naturale cu ordinea dreaptă a existenței sale; totodată, con-

[1] Vezi cap. X, XV, XVIII și XIX. (*N. a.*)

strîngerea este admisă doar ca măsură extremă, circumscrisă, legiferată şi în prealabil justificată, întrucît izvorăşte din puterea comună imparţială. Dar această putere rămîne în vigoare numai în interiorul graniţelor unui stat. Dat fiind că mai presus de statele separate nu există o putere comună, conflictele între ele se rezolvă pe calea violenţei — *a războiului*. Că acest fapt contravine principiului moral necondiţionat ca atare — nu încape discuţie. Importanţa *relativă* a războiului şi calea reală de suprimare a lui — iată una dintre problemele practice cardinale pe care viaţa socială şi istorică a omenirii o pune în faţa conştiinţei morale.

Capitolul XVIII

Semnificaţia războiului

I

Nimeni, probabil, nu se îndoieşte că sănătatea, în general vorbind, reprezintă un bun, iar boala un rău, şi că prima constituie o normă, iar cea de a doua este o anomalie. Sănătatea nu se poate defini altfel decît ca o stare normală a organismului, iar boala ca o „abatere a vieţii fiziologice de la norma ei". Dar această anomalie a vieţii fiziologice numită „boală" nu este totuşi o întîmplare absurdă sau rodul arbitrar al forţelor răului, complet exterioare bolnavului însuşi. Nemaivorbind de bolile inevitabile ale creşterii şi dezvoltării, adevărata cauză a maladiilor, în opinia medicilor competenţi, o constituie modificările ce se produc în adîncul organismului, iar cauzele exterioare şi nemijlocite ale îmbolnăvirii (de pildă, răceala, surmenajul sau infecţia) nu fac decît *să prilejuiască* declanşarea cauzei interne. De asemenea, unele stări maladive pe care ignoranţii le iau drept însăşi boala (de pildă, o stare febrilă, un frison, o tuse, diferite dureri, unele secreţii abundente) exprimă de fapt *o luptă* mai mult sau mai puţin reuşită a organismului împotriva acţiunii distructive a acelor tulburări interne — în mare parte misterioase în ceea ce priveşte cauza lor ultimă, dar neîndoielnic reale — care constituie adevărata esenţă a bolii. De aici rezultă o concluzie practică: arta medicală trebuie să se preocupe în principal nu de simptomele bolii, ci de cauzele ei interne; medicina trebuie să constate cel puţin existenţa lor şi apoi să stimuleze procesele naturale de vindecare ale organismului însuşi prin accelerarea şi întregirea lor firească.

În mod similar, trebuie tratată şi problema privind boala cronică a umanităţii, aceea a conflictelor interstatale, generatoare de războaie. Tratamentul simptomelor vizînd manifestările externe şi nu cauzele interne ale bolii, ar fi, în cazul cel mai bun, un paliativ

îndoielnic, iar simpla lor negare fără rezerve nu ar avea nici o finalitate precisă. În condițiile bulversării morale a umanității, războaiele externe au fost și vor mai fi necesare și utile, la fel cum pot fi necesare și utile în cazul tulburării fizice simptome ale maladiei ca temperatura sau voma.

Referitor la război trebuie de fapt să punem nu una ci trei chestiuni diferite: dincolo de aprecierea general-morală a războiului, mai există problema semnificației lui în istoria omenirii, care *este departe de a se fi încheiat* și, în fine, a treia chestiune de ordin personal: ce atitudine trebuie să adopte *acum* și *aici* orice om care recunoaște în rațiunea și conștiința sa față de război și consecințele lui obligativitatea exigențelor morale? Deplasarea sau delimitarea incorectă a acestor trei chestiuni — de ordin general-moral sau teoretic istoric și, în sfîrșit, personal-moral sau practic — constituie motivul principal al tuturor neînțelegerilor și distorsiunilor referitoare la conceptul de război, atît de frecvente în ultima vreme.

În cadrul umanității civilizate condamnarea în principiu a războiului a devenit de mult un loc comun. Se recunoaște că pacea este un bine, iar războiul un rău; în limba noastră se vehiculează automat sintagme ca: *binefacerile păcii, ororile războiului*, și nimeni nu ar îndrăzni să spună invers: „binefacerile războiului" sau „ororile păcii". În toate bisericile se înalță rugăciuni pentru vremuri de pace și pentru izbăvirea de sabie sau de războaie, pomenite alături de incendiu, foamete, de molimă și potop. În principiu, toate religiile, cu excepția păgînismului primitiv stigmatizează războiul. Încă profeții israeliți propovăduiau pacificarea întregii omeniri și chiar a întregii naturi. Un același comandament este promovat de principiul budist al compasiunii față de toate viețuitoarele. Porunca creștină a iubirii față de dușman exclude războiul, căci un *dușman iubit* nu mai este un dușman propriu-zis și deci lupta împotriva lui devine imposibilă. Chiar și o religie belicoasă, precum Islamul, privește războiul ca pe o necesitate temporară, dar îl condamnă la nivelul idealului său. „Luptați-vă cu dușmanii pînă la victoria Islamului", însă mai departe: „Să înceteze orice vrajbă" pentru că „Dumnezeu îi urăște pe năvălitori" (*Coran*, sura II).

În ce privește aprecierea morală generală, asupra acestui subiect nu există și nici nu pot exista două opinii diferite: se recunoaște unanim că pacea este norma, adică ceea ce trebuie să fie, iar războiul — anomalia, ceea ce nu trebuie să fie.

II

Așadar, la prima chestiune privind războiul există un singur răspuns neechivoc: *războiul este un rău.* Răul însă poate fi absolut (de pildă, un păcat de moarte, o veșnică pierzanie) sau relativ atunci cînd poate fi mai mic decît un altul și deci socotit drept un bine în raport cu acesta (de pildă, o intervenție chirurgicală salvatoare).

Rațiunea de a fi a războiului nu se limitează numai la definiția lui negativă ca rău sau calamitate; războiul comportă însă și un aspect pozitiv, dar nu în sensul că el însuși ar fi ca atare un fenomen normal, ci în temeiul faptului că în anumite circumstanțe războiul devine realmente necesar. Acest punct de vedere asupra fenomenelor anormale în genere nu trebuie eludat, și sîntem nevoiți să-l adoptăm nu în contradicție cu principiul moral, ci, dimpotrivă, în numele exigențelor lui exprese. Toată lumea e de acord, de pildă, că aruncarea copiilor pe fereastră este un păcat, o acțiune potrivnică firii umane; dar în timpul unui incendiu cînd nu există altă posibilitate de a-i scoate din casa prinsă în flăcări, această acțiune teribilă devine nu numai permisă, ci și obligatorie. Evident, aruncarea copiilor pe fereastră în cazuri extreme nu reprezintă o regulă absolută, echivalentă cu principiul moral al salvării celor amenințați cu moartea: din contra, această din urmă exigență morală rămîne și aici *singurul* mobil al acțiunii; este vorba deci nu de abaterea de la o normă morală, ci doar de aplicarea ei directă, într-o modalitate care, deși incorectă și periculoasă, este impusă de împrejurări reale ca singura posibilă *în condițiile date.*

Nu cumva depinde și războiul de acea necesitate în virtutea căreia acest mod anormal ca atare devine admisibil și chiar obligatoriu *în anumite circumstanțe*? Această chestiune poate fi rezolvată numai ținîndu-se cont de contextul istoric. Uneori însă ea este transferată pe tărîmul mai vast al științei naturii, necesitatea războiului fiind pusă în relație cu principiul universal al luptei pentru existență.

În realitate, nici în regnul animal şi nici în universul uman lupta pentru existenţă nu are nimic comun cu războiul. Cînd se afirmă că o anumită specie a *ieşit învingătoare* din lupta pentru existenţă, aceasta nu înseamnă că ea a înfrînt anumiţi duşmani într-o confruntare directă. Înseamnă doar că adaptabilitatea ei mai mare la mediul înconjurător i-a permis să supravieţuiască şi să se înmulţească — ceea ce nu toţi reuşesc la fel de bine. Dacă mamuţii din Siberia au dispărut înfrînţi în lupta pentru existenţă, iar jderii au învins, asta nu înseamnă, desigur, că jderii au fost mai curajoşi şi mai puternici decît mamuţii şi că i-au exterminat pe aceştia într-o luptă directă cu ajutorul dinţilor şi labelor. La fel, poporul lui Israel, de foarte multă vreme neînarmat şi relativ puţin numeros, s-a dovedit invincibil în lupta istorică pentru existenţă, în timp ce uriaşul Imperiu Roman, ca şi puterile militare anterioare, nu au fost salvate de la pieire de succesele lor militare repurtate de-a lungul mai multor secole.

Aşa cum lupta pentru existenţă nu îmbracă forma războiului şi foloseşte modalităţi care nu au nimic comun cu încăierarea, tot astfel şi războiul, la rîndu-i, are o motivaţie proprie, nelegată de lupta pentru procurarea mijloacelor de existenţă. Dacă totul s-ar fi redus numai la asemenea mijloace, astfel încît confruntările ostile între fiinţe să se fi datorat exclusiv hranei, atunci epoca primitivă a istoriei ar putea fi considerată drept cea mai paşnică, dat fiind numărul mic de oameni, nevoile rudimentare şi posibilităţile nelimitate de satisfacere a lor de către fiecare individ. Lupta şi exterminarea reciprocă ar fi fost atunci doar riscantă nu şi folositoare. Sub acest raport, rezolvarea paşnică a conflictelor era considerată ca fiind ceva de la sine înţeles. „Atunci Avraam a zis către Lot: «Să nu fie sfadă între mine şi tine, între păstorii mei şi păstorii tăi, căci sîntem fraţi (*ku anasim ahim anahnu*). Iată nu e tot pămîntul înaintea ta? Desparte-te dar de mine! Şi de vei apuca tu la stînga, eu voi apuca la dreapta; iar de vei apuca tu la dreapta, eu voi apuca la stînga». Şi ridicîndu-şi ochii Lot a privit toată cîmpia Iordanului care, înainte de a strica Domnul Sodoma şi Gomora, toată pînă la Ţoar era udată de apă, ca raiul Domnului, ca pămîntul Egiptului. Deci şi-a ales Lot tot ţinutul din preajma Iordanului şi a apucat Lot spre răsărit; şi aşa s-au despărţit ei unul de altul." (Facerea, 13, 8–11.)

Dacă însă pentru acele vremuri o asemenea înțelegere amicală era un lucru extrem de rar, iar relațiile în cadrul comunei primitive evocau în genere mai mult *bellum omnium contra omnes* (conform celebrei teorii a filozofului Hobbes)[1], aceasta se datora nu luptei obligatorii pentru existență, ci dezlănțuirii necontrolate a patimilor. Fratricidul care inaugurează istoria a fost provocat de *invidie și nu de foamete*. Chiar cel mai vechi monument literar care ne-a parvenit — un cînt sîngeros al nepotului lui Cain, Lameh, reprodus în Biblie — vorbește nu de nevoile materiale, ci de ură sălbatică, de răzbunare și trufie furioasă: „Și a zis Lameh femeilor sale: «Ada și Sela, ascultați glasul meu! Femeile lui Lameh, luați aminte la cuvintele mele: Am ucis un om pentru rana mea și un tînăr pentru vînătaia mea. Dacă pentru Cain va fi răzbunarea de șapte ori, apoi pentru Lameh de șaptezeci de ori cîte șapte»." (Geneza, 4, 23–24.)

III

În contextul precumpănirii unor astfel de simțăminte, omenirea puțin numeroasă la început și cu o natalitate mult mai redusă în raport cu majoritatea speciilor animale ar fi pierit curînd, dacă războiului tuturor împotriva tuturor nu i s-ar fi opus legătura gentilică; aceasta își avea obîrșia în instinctul matern și se dezvolta prin sentimente și relații familiale, fiind consfințită de cultul strămoșilor. Datorită acestui conținut, *modul gentilic de viață* (în sens larg) poate fi considerat prima treaptă a dezvoltării istorice, pentru că practic omenirea nu a fost niciodată compusă din indivizi izolați care să se fi aflat pe picior de război unul cu altul. Dat fiind caracterul primordial al legăturii gentilice, „războiul tuturor împotriva tuturor" ca regulă generală exprimă relațiile nu între indivizi separați, ci între grupuri distincte de ginți. Bineînțeles, nu este vorba de un război permanent pe care să-l fi putut duce zilnic fiecare gintă cu celelalte ginți, ci doar de faptul că nici o gintă nu era în nici un fel asigurată sau ferită de izbucnirea neașteptată a războiului cu orice altă gintă. Dar nici o asemenea stare nu putea să dureze prea mult. Numai în cazuri rare războiul de acest gen se

[1] „Un război al tuturor împotriva tuturora". Expresie citată din *Leviathan* de T. Hobbes. (*N. ed.*)

încheia cu exterminarea ginții celei mai slabe. În condițiile existenței unui echilibru relativ de forțe, lupta se sfîrșea prin stabilirea unui acord consfințit de religie. Pe de altă parte, pentru a rezista într-o luptă inegală, gințile mai slabe fie se uneau pe cont propriu cu gințile mai puternice, subordonîndu-se acestora, fie formau un fel de federație, bucurîndu-se de drepturi egale. Astfel, însuși războiul genera acorduri și drepturi avînd rolul de garant al păcii. Asemenea alianțe de ginți reprezintă germenele *statului.*

În epoca în care s-a format memoria noastră istorică coerentă, o parte considerabilă a umanității trăia deja în cadrul statului orînduit după două modele: modelul occidental al polisului grec, respectiv comunitățile urbane restrînse, și modelul oriental al marilor despoții, fie cu caracter național (Egiptul), fie multinațional (așa-numitele „monarhii mondiale").

În absența statului nu ar fi fost posibil un progres cultural al umanității care se bazează pe cooperarea complexă a mai multor factori. O asemenea cooperare cît de cît extinsă nu era accesibilă unor ginți disparate, aflate permanent într-o relație de confruntare sîngeroasă. În cadrul statului apar pentru prima dată mase mari de oameni care acționează în mod solidar. Dinlăuntrul acestor mase războiul a fost eliminat și transferat în sfera mai largă a statului. Dacă în orînduirea gentilică toți bărbații adulți erau în permanență înarmați, în stat militarii fie aparțin unei caste distincte, fie reprezintă o profesie sau (în cazul serviciului militar general) o ocupație temporară a cetățenilor. *Pregătirea de război a statului* constituie primul pas uriaș pe calea *realizării păcii.* Acest lucru reiese clar mai ales din istoria marilor puteri (monarhiile mondiale) cotropite. Fiecare cucerire însemna pe atunci extinderea teritoriului păcii, în interiorul căruia războiul înceta să fie un fenomen normal, devenind un caz rar și reprobabil de luptă internă. „Monarhiile mondiale" aspirau cert, deși în mod inconștient, la instaurarea păcii prin supunerea tuturor popoarelor unei puteri comune. Cea mai mare dintre aceste monarhii cotropitoare — Imperiul Roman — a ajuns să se autoproclame *pax romana.*

Dar și monarhiile anterioare urmăreau același scop. Inscripțiile regilor asirieni și persani, descoperite în secolul al XIX-lea, nu lasă nici un dubiu în privința faptului că acești cuceritori se considerau cu adevărat chemați să cotropească toate popoarele pentru

instaurarea păcii pe pămînt, deşi concepţia lor asupra acestei cauze şi a modului de a o realiza era de regulă extrem de simplistă. Mai complexe şi mai fertile s-au dovedit proiectele monarhiei macedoniene care se baza pe forţa superioară a culturii elene pătrunsă adînc şi trainic în lumea Orientului subjugat. Ideea păcii universale şi eterne dobîndeşte deplina sa claritate la romanii încrezători în misiunea lor de a supune întreaga lume unei singure legi. Idee eternizată mai ales de Virgiliu care (în afara arhicunoscutei fraze: *tu regere imperio populos* etc.)

> Asta ţi-i arta, a da tuturor legiuirile păcii
> A ocroti pe supuşi şi-i înfrînge pe mîndri cu arma[1]

revine asupra ei cu orice prilej, în *Eneida*, ca la un laitmotiv ce i-a inspirat întregul poem. Iată cum şi-l imaginează pe Jupiter care vorbeşte Venerei despre descendenţii ei:

> Pentru poporul cu togă, romanii stăpîni peste lume
> .....
> Eu la acestea nu pun nici ţenci, nici soroc de sfîrşire,
> Fără de capăt domnie le-am dat...
> .....
> Veacuri barbare-mblînzi-se-vor, lupta atunci încheind-o,
> Vechea Credinţă şi Vesta, Quirinus cu fratele Remus
> Legi hotărî-vor; prin fier şi prin funii cu nod vor închide
> *Cruda Războiului poartă*.[2]

Aceeaşi zeitate supremă îi vorbeşte lui Mercur despre misiunea strămoşului romanilor, Enea, de a cuceri Italia zguduită de război pentru a reinstaura nobilul neam al lui Teucru căruia îi este dat *să cîrmuie ţara Italiei grea de popoare*.

Comparînd cele patru „imperii mondiale" în succesiunea lor cronologică, constatăm apropierea treptată de idealul păcii *universale* atît sub raportul extinderii spaţiale, cît şi al fundamentelor lui imanente. Cel dintîi imperiu asiro-babilonean nu depăşea teritoriul Orientului Apropiat, exista pe seama invaziilor interminabile pustiitoare şi legifera exclusiv prin ordine militare. Cel de al doilea imperiu condus de Kir şi de dinastia Ahemenizilor a mai

---

[1] Virgiliu, *Eneida*, *op. cit.*, p. 158. (*N. t.*)
[2] *Idem*, I, 275, 290. (*N. t.*)

anexat o parte considerabilă din Orientul Mijlociu, iar de cealaltă parte s-a extins și asupra Egiptului. Viața internă a acestui imperiu se baza pe cultul luminos al lui Ormuzd care consfințea moralitatea și justiția. În imperiul lui Alexandru și al succesorilor săi se realizează, pentru prima dată, fuziunea Orientului și Occidentului în configurația lor istorică, fuziune care s-a produs nu numai prin forța armelor, ci și datorită principiilor ideale ale culturii elene. În fine, progresul asociat celui de al patrulea Imperiu — Roman — constă nu numai în faptul că romanii au extins vechile granițe pînă la Atlantic, dar și în aceea că i-au asigurat o puternică centralizare politică și o formă juridică fermă. În toată această acțiune de pacificare războiul a constituit un mijloc indispensabil care își găsea sprijinul necesar în forțele armate. Războiul și pacea erau clar simbolizate de cele două fețe opuse și inseparabile ale zeului roman Ianus.

Războiul unifică la maximum forțele interne ale statelor sau alianțelor beligerante și totodată servește drept condiție de apropiere și înterpătrundere ulterioară a înșiși adversarilor. Un exemplu elocvent în ambele privințe ni-l oferă istoria Eladei. Pe tot parcursul istoriei ei numai de trei ori marea parte a triburilor și polisurilor grecești s-au aliat pentru o cauză comună, manifestîndu-și afinitatea etnică adîncă, și de fiecare dată grație războiului: războiul troian la început, apoi războaiele persane și, ca act final de vitejie, incursiunile lui Alexandru Macedon, datorită cărora creațiile geniului poporului grec au intrat definitiv în patrimoniul întregii umanități.

În urma războiului din Troia elementul grec s-a impus în Asia Mică unde, nutrindu-se din alte surse culturale, a cunoscut ulterior prima sa epocă de glorie; tot aici s-a născut poezia grecilor (eposul homeric), s-a format și vechea școală filozofică (Thales din Milet, Heraclit din Efes). Elanul forțelor poporului unite în lupta împotriva perșilor a adus la o a doua și cea mai puternică înflorire a creației spirituale, iar cuceririle lui Alexandru, sădind aceste semințe pîrguite ale elenismului în vechiul sol cultural al Asiei și Egiptului, au produs sinteza eleno-orientală a ideilor filozofico-religioase care — laolaltă cu unificarea ulterioară a statului roman — au constituit premisele istorice ale răspîndirii creștinismului. Fără limba greacă și conceptele grecești precum și fără „pacea romană" și drumurile romane de interes militar, cauza

propovăduirii evanghelice nu s-ar fi înfăptuit atît de rapid și nu ar fi căpătat o amploare atît de mare. Iar cuvintele și noțiunile grecești au devenit un bun comun numai datorită belicosului Alexandru și comandanților lui. La fel a fost „pacea" romană, instaurată după multe secole de război și apărată de legiuni; pentru ele se construiseră drumurile pe care au trecut apostolii. „În tot pămîntul a ieșit vestirea lor și la marginile lumii cuvintele lor"[1] — se cîntă în biserică. „Tot pămîntul" și „marginile lumii" nu erau altceva decît acel cerc larg (*orbis*) care a fost trasat cu fierul însîngerat în jurul Romei.

Astfel toate războaiele pe care le-a înregistrat vechea istorie nu făceau altceva decît să lărgească sfera păcii; „împărățiile fiarelor"[2] ale păgînismului croiau drumurile pentru cei ce prevesteau Împărăția *Fiului Omului*.

Dincolo de acest fapt, istoria militară a antichității ni se prezintă ca un progres important în direcția păcii și sub alt aspect. Prin intermediul războaielor nu numai că se atingeau scopuri pașnice, dar pe măsura înaintării istorice, pentru realizarea acestora, era nevoie de un efectiv tot mai redus al forțelor armate, în timp ce, dimpotrivă, consecințele pașnice deveneau treptat tot mai ample și mai substanțiale. Este un fapt paradoxal de necontestat. Pentru cucerirea Troiei se impusese mobilizarea cvasigenerală timp de zece ani[3] a armatei neregulate a grecilor, iar rezultatele directe obținute în comparație cu teribilul efort fuseseră absolut insignifiante, în timp ce pentru declanșarea unei catastrofe de proporții, care a încununat istoria grecilor (cucerirea Orientului de către Alexandru Macedon) și ale cărei consecințe culturale s-au resimțit imediat pe plan mondial, a fost nevoie, din punct de vedere militar, doar de campania de trei ani a treisprezece mii de ostași. Dacă comparăm importanța rezultatelor, iar pe de altă parte

---

[1] Psalmii, 19, 4. (*N. ed.*)

[2] Daniel, 7, 17 (*N. ed.*)

[3] Desigur, nu se poate cunoaște cu exactitate efectivul forțelor armate grecești menționat în *Iliada*, dar numărul aproximativ de 110 000 de ostași pare pe deplin credibil. Referitor la autenticitatea datelor din *Iliada* se cuvine a preciza că recentele săpături arheologice au restabilit acestui monument poetic semnificația de sursă istorică, e drept, transfigurată mitic. (*N. a.*)

ținem seama de populația numeroasă a Greciei și Macedoniei sub Alexandru și de numărul redus al populației de ahei care a concentrat la hotarele Troiei un mare contingent de ostași (o sută zece mii de oameni), vom constata cu uimire cît de mult s-a *micșorat* pe parcursul a șapte secole numărul victimelor omenești necesare realizării unor scopuri istorice. Aceeași concluzie se degajă dintr-o comparație de mai mare anvergură. În timp ce Imperiul persan pe care nu l-au ajutat nici hoardele de mai multe milioane pentru a repurta succese militare în fața Greciei celei mici, s-a menținut cu greu, în ciuda forței lui de apărare, timp de două secole, Imperiul Roman, de trei ori mai extins și avînd o populație de cel puțin două sute milioane întreținea, pentru apărarea granițelor lui de necuprins, cel mult patru sute de mii de legionari menținîndu-se pe o perioadă de trei ori mai mare (aproximativ șase secole) decît imperiul lui Darius și Xerxes; pe de altă parte, bunurile culturale apărate de legiuni, puține la număr, au fost incomensurabil mai importante pentru umanitate decît obiectivul pentru care se adunau nenumăratele hoarde ale împăratului împăraților!

Astfel, progresul artei militare concretizat în avantajele falangei macedoniene și ale legiunii romane față de hoardele persane, progres care, în general vorbind, a constat în precumpănirea calității asupra cantității și a formei asupra materiei, a fost concomitent și un mare progres moral-social pe linia reducerii numărului victimelor omenești cerute de război.

IV

Înlocuirea lumii (și păcii) romane cu lumea și pacea creștină nu a adus imediat modificări esențiale în datele problemei privind războiul în latura lui fenomenal-istorică. E drept că prin condamnarea necondiționată a oricărei forme de ură și vrajbă creștinismul suprima în principiu războiul în rădăcina lui morală. Dar a reteza rădăcina nu înseamnă încă a doborî copacul. De altfel, propovăduitorii Evangheliei nu intenționau să doboare copacul lui Nabuco, pentru că știau că pămîntul are nevoie de umbra lui pînă cînd va crește din cea mai măruntă sămînță a credinței adevărate „un copac înalt foarte"[1], la umbra căruia să se poată adăposti atît oamenii cît și vietățuitoarele cîmpului.

[1] Daniel, 4, 10; Matei, 13, 32. (*N. ed.*)

Învățătorii creștinismului nu au negat statul și menirea acestuia de a ridica sabia asupra celui ce săvîrșește răul"[1]; prin urmare, ei nu negau nici războiul. Adepții noii religii vedeau un mare triumf pentru ei în faptul că două războaie victorioase i-au dat împăratului Constantin posibilitatea de a înălța Crucea lui Hristos deasupra vechiului și monoliticului edificiu al Imperiului Roman. De altfel, sub aparența stabilității politice se ascundea lucrarea secretă a unor forțe spirituale. Pentru creștini chiar și un stat sfințit înceta să reprezinte un bun suprem și o organizare definitivă a vieții. Credința în Roma eternă, respectiv în importanța absolută a unității politice, era înlocuită cu așteptarea „Noului Ierusalim", unire spirituală lăuntrică a oamenilor și popoarelor renăscute. Dincolo de această înălțare spirituală pe o treaptă superioară a conștiinței umane, continuă, deși timid la început, progresul unificării reale exterioare în corpul umanității.

Lumea creștină (*tota christianitas, toute la chrétienté*) care a înlocuit în evul mediu vechiul Imperiu Roman depășea cu mult granițele acestuia. E drept, în interiorul acestei lumi izbucneau deseori războaie (așa cum în Imperiul Roman avuseseră loc revolte populare și comploturi ale comandanților), dar promotorii principiilor creștine le priveau ca pe niște regretabile conflicte intestine și se străduiau cu orice preț să le pună capăt. În același timp, lupta permanentă între lumea creștină și lumea musulmană (în Spania și Levant) a avut incontestabil un caracter cultural pozitiv și progresist, nu numai pentru că apărarea creștinismului de islamul agresiv garanta omenirii istorice o dezvoltare spirituală superioară împotriva pericolului de a fi absorbit de un principiu religios relativ inferior[2], dar și pentru că interacțiunea acestor două lumi (în fond ostilă, dar totuși ireductibilă la simpla vărsare de sînge) a dus cu timpul la lărgirea orizontului intelectual de ambele părți, ceea ce pentru creștini a însemnat pregătirea unei mari epoci de renaștere a științelor și artelor, iar apoi a Reformei.

Relativ la chestiunea în discuție, următoarele trei fenomene prezintă cea mai mare importanță în istoria modernă: 1) dez-

[1] Romani, 13, 4. (*N. ed.*)

[2] Vezi capitolul al XIV-lea. (*N. a.*)

voltarea națiunilor; 2) dezvoltarea corespunzătoare a relațiilor internaționale de orice tip și 3) extinderea geografică a unității culturale pe întreg globul pămîntesc.

Eliberîndu-se de sub tutela bisericii catolice și respingînd pretențiile neputincioase ale Sfîntului Imperiu Roman, popoarele europene s-au constituit în entități politice autarhice. Fiecare stat național se declara și era recunoscut de celelalte state ca un *corp perfect*, posedînd supremația sau deplinătatea absolută a puterii și deci nefiind supus aici pe pămînt nici unei judecăți din afară. Consecințele directe ale unui asemenea separatism național nu au fost favorabile cauzei păcii. În primul rînd, acest fapt legitima chiar între state creștine războiul ca singurul mod de a soluționa conflictele între entități separate și absolut independente, lipsite în diferendele lor de orice arbitru, al cărui rol — totdeauna în plan ideal, uneori și în realitate — îl juca în evul mediu papa de la Roma (întrucîtva și împăratul). În al doilea rînd, ideea națională, acceptată ca principiu suprem al vieții popoarelor, degenera în mod firesc în trufie națională, caracterul autentic al patriotismului se deforma, sentimentul viu de dragoste față de propriul popor identificat cu bunul suprem se transforma în cult, iar aceasta dădea naștere la ura și disprețul față de alte popoare, ducînd la războaie nedrepte, la cotropirea și subjugarea etniilor străine.

În spatele acestor laturi negative se ascunde însă semnificația pozitivă a constituirii națiunilor: ele trebuie să existe și să se devolte în mediul propriilor particularități, ca organe vii ale umanității fără de care unitatea acesteia ar fi sterilă și moartă. Or, o lume încremenită ar fi mai rău decît un război. Unitatea autentică și pacea dorită a umanității trebuie să se bazeze nu pe slăbiciunea și subjugarea popoarelor, ci pe dezvoltarea superioară a forțelor lor, pe colaborarea liberă a popoarelor care se completează reciproc[1]. În ciuda unor sforțări ale orgoliului național care caută să aducă popoarele la o înstrăinare ostilă, interacțiunea lor există și crește continuu în adîncime și amploare. Relațiile internaționale mai vechi nu au dispărut, ele s-au intensificat și lărgit prin apariția altora noi. Astfel, în Occident, deși biserica romană și-a pierdut

[1] Vezi mai sus, capitolul *Problema națională din punct de vedere moral*. (*N. a.*)

din puterea exterioară, autoritatea ei spirituală a sporit simțitor, a fost considerabil epurată de abuzurile medievale grosolane și atingerea pe care i-a adus-o în mod justificat Reforma a fost compensată prin noi cîștiguri de ordin spiritual. Alături de această biserică, dar în conflict cu ea, s-a născut confreria puternică, nu mai puțin influentă, a francmasonilor în care totul este acoperit de voalul tainei, cu excepția caracterului ei internațional, general-uman. În domeniul economic s-a stabilit un alt gen de relații cu o sferă de cuprindere nemaiîntîlnită sub forma pieții mondiale: în prezent nici o țară nu-și este suficientă sieși sub raport economic, nici una nu produce singură toate bunurile necesare în afara oricărui schimb reciproc cu alte țări. Din acest punct de vedere esențial, reprezentarea statului ca un „corp perfect", adică un organism social absolut independent, este o pură născocire. Mai mult, colaborarea permanentă a tuturor țărilor civilizate în domeniul științei și tehnicii, ale cărei rezultate devin neîntîrziat un bun comun; invențiile prin care se suprimă distanțele; presa cotidiană cu informațiile ei la zi și de pretutindeni și, în fine, schimbul de materii prime pe plan internațional cu uimitoarea lui creștere datorată noilor căi de transport — toate acestea transformă umanitatea culturală într-un tot unitar care, fie și involuntar, duce într-adevăr o viață comună.

Această umanitate culturală devine încet-încet atotcuprinzătoare. După ce la începutul epocii moderne europenii și-au lărgit din toate părțile sfera de influență, cuprinzînd în ea America de vest, India din sud-est și Siberia din nord-est, o mare parte a globului cu populația lui s-a văzut sub stăpînirea lor. Acum se poate spune că sub această stăpînire se află întregul glob. Lumea musulmană este împînzită și pătrunsă de firele culturii europene și numai în deșertul Sudanului își mai poate apăra — dar fără speranțe de succes — identitatea sălbatică (în lumea dervișilor). Întreaga coastă a Africii este deja împărțită între țările europene, partea centrală a continentului negru devenind astăzi arena rivalităților. În afara zonei de influență a Europei mai rămăsese Asia mongolă — China și Japonia —, dar sîntem acum martorii desființării acestei ultime bariere în interiorul umanității. În decurs de un sfert de veac japonezii și-au însușit cu o viteză și eficacitate extraordinare componenta materială pozitiv-științifică a culturii europene și s-au

străduit mai apoi să-l convingă pe confratele lor mongol de necesitatea unei atari însușiri. Chinezii, clătinați în certitudinile lor de către englezi față de care continuau să manifeste o anume opacitate, i-au înțeles imediat pe cei de o rasă cu ei, și celebrul zid chinezesc a încetat astăzi să fie un simbol al izolării permanente, păstrînd doar semnificația unui moment al trecutului ireversibil.

Ce legătură cu războiul a avut acest procers curios de „unificare a pămîntului" de pretutindeni prin intermediul culturii materiale unitare? Pe de o parte, aici războiul joacă un rol *activ*. Este cunoscută marea contribuție a revoluțiilor și războaielor napoleoniene la răspîndirea și promovarea ideilor europene care au determinat, în secolul al XIX-lea, progresul științific, tehnic și economic ce a jucat, la rîndul său, rolul de liant material în unificarea umanității. În mod identic, actul final al acestei unificări (integrarea ultimei citadele a barbariei izolate — China) s-a declanșat, de asemenea, după opinia noastră, nu sub forma unei propovăduiri pașnice, ci prin război. Pe de altă parte, caracterul universal al culturii materiale, realizat parțial prin război, devine el însuși un mijloc puternic și un temei al păcii. În prezent, majoritatea populației de pe glob se constituie într-un corp real cu părți bine articulate și solidare (dacă nu încă din punct de vedere moral, atunci în mod cert sub raport fizic). O asemenea solidaritate se relevă tocmai în sfera economică din care nimeni nu poate ieși: o criză industrială la New York se resimte imediat la Moscova și Calcutta. În corpus-ul umanității s-a format un fel de *sensibilitate comună* (*sensorium commune*) grație căreia orice seism local produce o acțiune general perceptibilă. În același timp, orice război greu și de durată este inevitabil însoțit de grave perturbări economice care, în condițiile conexiunii existente între părțile globului pămîntesc, vor dobîndi un caracter *universal*. O asemenea situație, creată în decursul secolului al XIX-lea dar conștientizată de toată lumea abia spre sfîrșitul lui, constituie un motiv suficient pentru apariția sentimentului necunoscut pînă acum de *teamă față de război* care a cuprins astăzi toate popoarele civilizate. Încă din prima jumătate a secolului al XIX-lea războaiele deveniseră mai rare și mai scurte: între Waterloo și Sevastopol, Europa a cunoscut timp de patruzeci de ani pacea — un caz fără precedent în trecutul ei istoric. Apoi, cauze istorice speciale au declanșat cîteva războaie europene de scurtă durată: cele din 1859, 1864, 1866 și 1870;

războiul ruso-turc din 1877–1878 nu a reușit să antreneze întreaga Europă. Un exemplu elocvent îl constituie cel mai important război franco-german: deși acest popor european de primă importanță a fost, de pe urma lui, marcat de un sentiment de frustrare națională și de răzbunare, iată însă că timp de douăzeci și opt de ani resentimentele nu s-au putut traduce în fapte din simpla teamă de război! Se poate imagina o asemenea abținere măcar în secolul al XVIII sau al XVII-lea, ca să nu mai vorbim de vremurile mai îndepărtate? Oare această înarmare monstruoasă a statelor europene nu mărturisește spaima copleșitoare față de război și nu e deci o mărturie a sfîrșitului apropiat al războaielor[1]?

Ar fi însă nechibzuit să credem și să acționăm ca și cum acest sfîrșit a și sosit. Deși în prezent organismul economic comun reunește toate părțile populației de pe glob printr-o legătură resimțită chiar de ea, nu peste tot această legătură este la fel de strînsă și nu toată populația dă dovadă de aceeași receptivitate. Mai sînt popoare care, în caz de conflagrație mondială, nu ar avea mare lucru de pierdut, dar există și popoare care sînt gata să rişte chiar prea mult. Integrarea rasei mongole în sfera culturii materiale europene are o dublă semnificație. Această rasă al cărei reprezentant principal este poporul chinez numără cel puțin două sute de milioane de suflete și pe lîngă mîndria națională se remarcă prin disprețul enorm față de viață, indiferent dacă este vorba de propria sa viață sau de a altuia. Mai mult ca sigur, însușirea, de acum iminentă, a tehnicii culturale occidentale de către toată rasa galbenă nu va constitui pentru ea decît un mijloc de a demonstra, într-o confruntare dîrză, superioritatea principiilor ei spirituale față de cele europene. Viitoarea luptă armată între Europa și Asia mongolă va fi, desigur, ultimul — dar cu atît mai înspăimîntător — război mondial, și nu este indiferent pentru destinul omenirii care dintre părți va ieși victorioasă.

V

Istoria generală a războaielor, ale cărei momente principale le-am evocat, demonstrează o surprinzătoare unitate și coerență. În amintirile încețoșate și colorate în roz ale copilăriei istorice apare

[1] Ideea nu este contrazisă nici de cele trei războaie semieuropene: sîrbo-bulgar din 1885, greco-turc din 1897 și americano-spaniol din 1898: toate trei s-au sfîrșit înainte de a se declanșa din plin. (*N. a.*)

mai întîi imaginea clară, deși semifantastică, a războiului troian — prima mare confruntare între Occident și Orient, între Europa și Asia. Acest război se conturează astfel încă în viziunea lui Herodot care anume cu el își începe istoria; și tot de acest război se leagă, nu întîmplător, primul monument inspirat al poeziei cu un mesaj pur uman (*Iliada*). Într-adevăr, războiul inaugurează istoria pămîntească laică a umanității care se axează pe tot parcursul ei în jurul luptei fatale între Orient și Occident pe o arenă tot mai extinsă. În prezent această arenă a cuprins întregul glob pămîntesc (în locul unui Scamandru pierdut în deșert — Oceanul Pacific, în locul unui Pergam fumegînd[1] — lugubrul colos al Chinei), dar conflictul rămîne generat de aceleași principii incompatibile ale Orientului și Occidentului. Acest proces a cunoscut deopotrivă momente de răscruce și de stagnare atunci cînd, imediat după unificarea Orientului în granițele lui istorice cu Occidentul în cadrul Imperiului Roman — sub conducerea urmașului regelui troian, Enea —, lumina creștinismului a înlăturat, din interior, vechea vrajbă.

Larg revărsîndu-se ca torțe
Lumina cu izvor în Orient
De semne plină și de forțe
Întinde mîna spre Occident.[2]

Dar vechea unificare culturală materială s-a dovedit fragilă, iar în planul spiritualității ea de abia urmează să fie realizată pe deplin. E drept, în locul unificării politice în granițele Imperiului Roman, umanitatea modernă a produs o altă unitate — cea economică: aidoma celei dintîi, aceasta creează mari obstacole exterioare în calea confruntării armate, dar astfel de obstacole, grație cărora sîntem izbăviți în ultima vreme de un război *european*, nu sînt în stare să preîntîmpine declanșarea ultimului și celui mai grav conflict între lumea europeană și lumea asiatică; de data aceasta însă părțile angajate în confruntare vor apărea nu în persoana reprezentanților lor, precum odinioară aheii și troienii sau chiar grecii și perșii, ci în toată extinderea lor reală — ca două mari jumătăți ostile în care se împarte *întreaga* umanitate. Victoria

[1] Capitala statului Cergam pînă la anul 130 î.e.n. (*N. ed.*)

[2] Strofa din poezia lui V. Soloviov, *Ex oriente lux*. (*N. ed.*)

uneia dintre ele va aduce într-adevăr pacea întregii omeniri. Confruntările între state vor înceta, dar va fi oare această pace politică şi această instituire a unităţii internaţionale sub forma unui stat universal (de natură monarhică sau oricare alta) o pace adevărată şi eternă? Va pune ea capăt conflictelor, chiar şi armate, între celelalte elemente extra-politice ale umanităţii? Nu se va repeta la scară mai mare ceea ce s-a petrecut sub ochii noştri la o scară mai mică? Cîndva, Germania era compusă din mai multe landuri aflate într-un permanent război, fiinţa naţională suferea de pe urma lipsei unei unităţi reale şi înfăptuirea ei devenise aspiraţia arzătoare a multor patrioţi. Acest ideal a fost atins prin intermediul cîtorva războaie şi de aceea realizarea lui s-a dovedit incompletă. Desigur, germanii nu vor renunţa niciodată la unitatea lor politică, dar ei îşi dau seama că a fost făcut doar primul pas necesar fără să se ajungă încă la înfăptuirea scopului suprem. În sînul imperiului lupta politică a unor state mici a cedat locul unei lupte şi mai crîncene de natură religioasă şi economică: ultramontanii şi social-democraţii se arată mai periculoşi decît austriecii şi francezii. Se pune însă problema dacă o dată cu unificarea politică a umanităţii (sub formă de monarhie mondială sau de uniune a naţiunilor) va înceta lupta între francmasoni şi clericalişti, va slăbi duşmănia socialismului faţă de clasele avute şi a anarhismului faţă de orice organizare socială şi statală. Este clar că lupta între credinţe şi confruntarea intereselor materiale este mai durabilă decît lupta între popoare şi state, că instituirea definitivă a unităţii politice exterioare îşi va releva insuficienţa, în speţă acel adevăr moral conform căruia lumea exterioară, *luată în sine*, nu reprezintă încă un bun autentic şi nu devine ca atare decît o dată cu renaşterea interioară a umanităţii. Numai atunci cînd acest neajuns al unităţii exterioare va fi cunoscut nu doar în plan teoretic, ci şi pe calea *experienţei* — numai atunci va veni definitiv vremea spiritualizării fiinţei universale unificate, vremea instalării Împărăţiei Adevărului şi Păcii eterne.

VI

Războiul a jucat, aşadar, un rol principal în procesul istoric de unificare politică exterioară. Războaiele dintre triburi şi clanuri au dus la formarea statului care interzicea confruntările militare pe

teritoriul aflat sub stăpînirea sa. Apoi războaiele interstatale au dus la apariţia unor entităţi politico-culturale mai complexe şi mai largi care se străduiau să stabilească echilibrul şi pacea în interiorul graniţelor lor. Odinioară, întreaga populaţie a umanităţii, fărîmiţată şi dezbinată, era copleşită de un război necontenit în interiorul unor formaţiuni mai restrînse. Războiul era pretutindeni, dar de acum, extinzîndu-se tot mai departe şi mai departe, el prezintă un pericol cvasi-iminent la hotarul celor două rase în care se împarte omenirea. Procesul de unificare se apropie de sfîrşit, dar nu s-a încheiat. Integrarea paşnică a rasei galbene în sfera culturii general-umane este cu totul exclusă, şi din punct de vedere istoric nu există temei pentru a socoti că războiul este destinat unei dispariţii totale şi imediate. Dar este oare obligatoriu acest punct de vedere pentru conştiinţa morală a omului?

Lucrurile se prezintă în felul următor. „Războiul, indiferent de însemnătatea lui istorică, constă înainte de toate în uciderea unor oameni de către alţi oameni: uciderea este însă condamnată de conştiinţa noastră şi deci trebuie să renunţăm cu toată sinceritatea la orice fel de angajare într-un război şi să-i convingem pe ceilalţi să procedeze la fel. Propagarea unei asemenea atitudini prin cuvînt şi faptă constituie singurul mijloc eficace de suprimare a războiului, căci este limpede că el devine imposibil dacă toţi vor refuza serviciul militar".[1] Pentru ca un astfel de argument să devină convingător, ar trebui în prealabil să fim de acord că războiul şi chiar serviciul militar nu sînt altceva decît un prilej de ucidere. Acest punct de vedere este însă greu de acceptat. În timpul serviciului militar războiul există doar ca *posibilitate*. Pe parcursul celor patruzeci de ani care s-au scurs între războaiele lui Napoleon I şi războaiele lui Napoleon al III-lea, milioane de europeni au trecut prin serviciul militar, şi numai o parte infimă dintre aceştia au cunoscut realmente războiul. Dar nici în cazul declanşării sale, războiul nu poate fi redus la uciderea considerată crimă, pentru că aceasta presupune o rea intenţie în raport cu un anumit obiect, un anumit om pe care îl omor. În general vorbind, în timpul războiului nici un soldat nu are o asemenea intenţie mai ales în condiţiile de astăzi cînd în lupta împotriva unui inamic,

[1] Punct de vedere tolstoian. (*N. t.*)

devenit *invizibil* din cauza distanței, sînt folosite cu preponderență puștile și tunurile cu bătaie lungă. Numai în situațiile reale de luptă corp la corp se pune în fața omului problema conștiinței pe care fiecare trebuie s-o rezolve în mod echitabil. Războiul, fiind în general o confruntare între organismele comunitare (statele) și organele lor comunitare (armatele), nu reprezintă cauza unor persoane particulare implicate în el în mod pasiv, eventualul act de ucidere ținînd pentru ei exclusiv de *întîmplare*.

Dar n-ar fi mai bine, renunțînd la serviciul militar, să excludem pentru noi însăși posibilitatea uciderii întîmplătoare? Fără îndoială, așa ar fi mai bine dacă ar fi vorba de o opțiune liberă. Înzestrat cu o conștiință morală avansată sau cu un simț superior dezvoltat al milei omul, desigur, nu va alege de bună voie serviciul militar în vederea războiului, ci va prefera să se ocupe cu îndeletniciri pașnice. În ceea ce privește însă serviciul militar obligatoriu, impus de stat, trebuie să recunoaștem că — fără să aprobăm serviciul militar general instituționalizat a cărui inconvenientă este evidentă și a cărui finalitate este îndoielnică — refuzarea lui din partea unui individ constituie un *mare rău*. Întrucît cel ce refuză *își dă seama* că *oricum* va fi încorporat un anumit număr de recruți și că în locul *lui* va fi recrutat un *altul*, înseamnă că el va supune în mod *conștient* corvezilor serviciului militar pe aproapele său care altminteri ar fi fost scutit de ele. În afară de aceasta, raționea generală a unui asemenea refuz nu corespunde exigențelor logice și morale, pentru că el se reduce la faptul că în evitarea posibilității viitoare îndepărtate de a ucide întîmplător un inamic în timpul războiului, declanșat fără voia mea, *neîntîrziat* eu însumi declar război statului meu și îi oblig pe reprezentanții lui să recurgă *imediat* la o serie de măsuri represive împotriva mea cu scopul de a se proteja de săvîrșirea presupuselor crime într-un viitor necunoscut.

În legea noastră scopul serviciului militar este definit prin formula de „apărare a tronului și a patriei", adică a acelui corpus statal de care aparține individul respectiv. Eventuala folosire abuzivă a forțelor sale armate în viitor — ca în multe cazuri în trecut — nu pentru autoapărare, ci pentru declanșarea unor războaie agresive nedrepte, nu poate constitui o rațiune suficientă a propriilor mele acte în prezent, care trebuie să fie determinate exclusiv

de obligațiile *mele* morale și nu de ale altora. În cele din urmă întrebarea se pune în felul următor: *am eu obligația morală să particip la apărarea patriei mele*?

Doctrinele care adoptă o atitudine absolut negativă față de război și îi obligă pe toți să refuze serviciul militar impus de stat contestă în genere orice datorie a omului față de stat. În viziunea lor, statul nu este altceva decît o bandă de tîlhari care ademenește mulțimea pentru a o ține în frîu și a o folosi în propriile interese. Ar fi însă prea naiv să credem în mod serios că prin aceasta s-ar epuiza sau exprima cît de cît *adevărata esență a problemei*. Inconsistența unei astfel de viziuni se manifestă mai ales cu ocazia referirilor la creștinism.

Cu apariția creștinismului ni s-a revelat demnitatea noastră necondiționată, semnificația absolută a interiorității omului, a sufletului lui. Dar această demnitate necondiționată ne impune să acționăm în spiritul adevărului în toate sferele — individuale și sociale — ale vieții noastre. Totodată sîntem *pe deplin* conștienți că nu stă în puterea fiecărui om luat izolat să îndeplinească această cerință și că mai este nevoie de *întregirea* vieții individuale prin viața general-istorică a umanității. O modalitate de întregire, o formă a vieții generale — fundamentală și dominantă la un anume moment istoric — o constituie *patria* cu organizarea ei *statală*. O atare formă nu reprezintă, desigur, expresia supremă și definitivă a solidarității umane și nu este permis a pune patria în locul lui Dumnezeu și al Împărăției Lui universale. Dar faptul că statul nu este totul nu trebuie să ne conducă la concluzia că el ar fi inutil și că ne-am putea propune să-l suprimăm.

Să presupunem că țara în care trăiesc este lovită de o calamitate cum ar fi, de pildă, foametea. Care ar fi, în acest caz, datoria unui om în calitatea lui de ființă necondiționat-morală? Atît sentimentul cît și conștiința morală îi spun cu claritate că se află în fața alternativei: sau îi hrănești pe toți înfometații, sau mori tu însuți de foame. Nu am posibilitatea de a hrăni milioane de înfometați, și dacă totuși nu mă încearcă mustrări de conștiință pentru că mai sînt în viață, aceasta se datorează exclusiv faptului că obligația mea morală de a asigura hrană pentru toți înfometații este preluată și o poate îndeplini statul cu instrumentele și instituțiile lui colective, capabile de acțiuni prompte și de anvergură. În aseme-

nea împrejurări statul se manifestă ca o instituție prin intermediul căreia o acțiune moraliceşte obligatorie, care depăşeşte forța fizică a unui om, poate fi dusă pînă la capăt. Din moment ce statul îndeplineşte obligațiile mele morale nemijlocite, cum se poate afirma că eu nu-i datorez nimic şi că el nu are asupra mea nici un drept? Dacă fără ajutorul lui aş fi fost într-adevăr nevoit să-mi sacrific viața, cum aş putea să nu-i ofer o mică parte din mijloacele mele care îi sînt necesare tocmai pentru îndeplinirea cauzei mele?

Dar ce se întîmplă atunci cînd impozitele percepute de stat nu sînt utilizate pentru treburi al căror folos este evident, ci pentru lucruri care mie mi se par inutile sau de-a dreptul dăunătoare? În acest caz, datoria mea constă în a dezavua asemenea abuzuri şi nu în a nega, prin cuvinte şi fapte, însuşi principiul prestațiilor către stat menite să servească bunăstarea generală.

În fond, aceeaşi rațiune de a fi o are şi structura militară a statului. Dacă un călător este atacat de nişte sălbatici de teapa munteniior caucazieni de altădată sau de kurzi şi „stindardele negre"[1] de astăzi cu intenția de a-l omorî şi a-i înjunghia familia, el este *obligat*, fără îndoială, să dea o ripostă, dar nu din dușmănie sau răutate față de ei şi nici pentru a-şi salva viața cu prețul vieții semenului său, ci pentru apărarea unor ființe slabe care se află sub protecția lui. A-ți ajuta aproapele în asemenea circumstanțe este o datorie morală necondiționată, şi ea nu priveşte doar propria familie. O protecție eficientă a celor slabi şi nevinovați față de violența unor răufăcători nu poate fi asigurată de un singur om sau chiar de mai mulți care acționează pe cont propriu. Or, menirea forței militare a statului constă tocmai în organizarea socială a unei astfel de protecții, iar susținerea lui într-un fel sau altul în această acțiune de omenie constituie datoria morală a fiecăruia, o datorie pe care n-o pot anula nici un gen de abuzuri: aşa cum prezența unui corn-de-secară nu ne îndreptățeşte să spunem că secara este dăunătoare, tot astfel povara şi riscurile *militarismului* nu pun în discuție necesitatea forțelor armate.

---

[1] *Pavillons noirs* (fr.). Astfel se numea acea parte rebelă a locuitorilor de pe teritoriul din amonte al fluviului Roşu (Tonkin), care îi atacau pe colonizatorii francezi. (*N. ed.*)

Instituția militară și, în genere, orice altă instituție cu caracter coercitiv nu este un rău, ci consecința și indiciul răului. O atare instituție lipsea cu desăvîrșire atunci cînd nevinovatul păstor Abel a fost ucis din ură de către fratele său. Din teama justificată ca nu cumva să se întîmple mai tîrziu același lucru și cu Set și cu alți oameni pașnici, bunii îngeri-păzitori ai omenirii au amestecat lutul cu arama și fierul și au făurit un soldat și un jandarm. Atîta timp cît pornirile lui Cain mai persistă în inimile oamenilor, soldatul și jandarmul vor întruchipa binele și nu răul. Ostilitatea față de stat și reprezentanții săi rămîne totuși ostilitate și chiar și ea singură ar fi suficientă pentru a demonstra *necesitatea* statului. Oare nu este ciudat să dușmănești statul pentru motivul că el doar limitează, prin mijloace exterioare, dar nu și elimină din lumea întreagă acel rău pe care noi nu sîntem în stare să-l eradicăm din noi înșine?

VII

Între necesitatea istorică a războiului și negarea lui abstractă de către un individ se plasează obligația acestuia din urmă față de corpus-ul organizat (statul) căruia umanitatea îi va datora pînă la sfîrșitul ei nu numai existența ci și progresul. Dar tocmai faptul indubitabil că statul dispune de mijloace nu numai pentru a menține ordinea umană existentă, ci și pentru a o face să progreseze, impune individului o serie de alte obligații față de stat care depășesc simpla îndeplinire a cerințelor lui legale. Îndeplinirea acestora din urmă ar fi suficientă dacă statul ar întruchipa perfect ordinea socială normală; întrucît însă statul ca mijloc de desăvîrșire a omului se perfecționează el însuși treptat în diferitele sale laturi, omul este obligat ca, pe măsura puterilor și capacităților sale, să-și dea contribuția și la acest progres politic general. Individul este înzestrat cu conștiința morală a idealului desăvîrșit de adevăr și pace sau al Împărăției lui Dumnezeu; această conștiință nu-i parvine de la stat, ci de sus și din sinele său, dar *realizarea* efectivă a acestui ideal în viața socială a omenirii nu este posibilă fără o *preliminară* organizare statală. Pentru omul cu adevărat moral decurge de aici obligația pozitivă nemijlocită de a susține statul — prin cuvinte convingătoare sau prin predici — în sensul îndeplinirii optime a obiectivului prealabil, *după* care —

dar *nu mai înainte* — statul însuși va deveni bineînțeles inutil. O acțiune de asemenea natură a persoanei asupra statului este posibilă și obligatorie în chestiunea războiului la fel ca și în toate celelalte compartimente ale vieții statului.

Răul războiului rezidă în dușmănia și ura excesivă dintre părțile umanității dezagregate. În cadrul relațiilor personale nimeni nu justifică sentimentele rele și denunțarea lor este inutilă. Dar, în cazul urii la scară internațională, sentimentul rău se conjugă, de regulă, cu false opinii și judecăți, iar de multe ori este provocat de acestea din urmă. Lupta împotriva acestui fals constituie principala datorie a oricărui om care dorește efectiv ca omenirea să trăiască în pace și înțelegere.

Cît privește viitoarea confruntare decisivă între Europa și Asia, ea nu reprezintă pentru noi, în ciuda probabilității sale sporite, o necesitate necondiționată care să apese din exterior. Sîntem încă stăpîni pe situație. Prima condiție a integrării pașnice — deși puțin posibile — a rasei mongole în sfera civilizației creștine constă în aceea ca înseși popoarele creștine să fie mai plenar creștine, să se conducă în *întreaga* lor viață socială în mai mare măsură după principiile morale decît după interese meschine și ură în plan economic, național și confesional.

La Congresul internațional al religiilor de la Cicago[1], ținut nu demult, un grup de asiatici — budiști și brahmani — s-au adresat europenilor în cuvinte ce exprimau opinia curentă a Orientului: „Voi trimiteți la noi misionari care propagă religia voastră. Nu contestăm virtuțile ei, dar, cunoscîndu-vă în ultimele două secole, am constatat că viața voastră contrazice exigențele credinței voastre și că sînteți mînați nu de spiritul adevărului și iubirii pe care vi le-a transmis Dumnezeul vostru, ci de lăcomia și de violența proprii tuturor oamenilor răi. Deci una din două: ori religia voastră, în ciuda superiorității ei intrinseci, nu poate fi tradusă în viață și, prin urmare, nu este utilă nici măcar pentru voi cei care o confesați; ori sînteți atît de răi încît refuzați să îndepliniți ceea ce vă stă în putere și este de datoria voastră. În ambele cazuri nu aveți nici un ascendent asupra noastră și trebuie să ne lăsați în pace".[2] La aceasta se

[1] A avut loc în 1893. (*N. ed.*)

[2] Parafraza cuprinsului comunicării la congres a gînditorului umanist indian Swami Vivekananda. (*N. ed.*)

poate riposta în mod convingător nu prin cuvinte, ci prin fapte. Dacă Europa ar fi unită şi cu adevărat creştină, Asia nu ar avea nici un motiv de luptă împotriva ei şi nici o şansă de victorie.

Războiul a fost un mijloc direct de unire exterioară şi un mijloc indirect de unire interioară a umanităţii. Raţiunea interzice ca acest mijloc să fie abandonat cîtă vreme el este necesar, dar conştiinţa ne obligă să ne străduim ca el să *înceteze de a fi necesar* şi ca organizării naturale a umanităţii divizate în părţi adverse să i se substituie organizarea după criterii morale şi spirituale. Imaginea de ansamblu a unei asemenea organizări morale care se înrădăcinează în firea omului se sprijină dinlăuntru pe Binele necondiţionat şi se realizează în întregime prin istoria universală. Această imagine a totalităţii condiţiilor morale care îndreptăţeşte binele în lume trebuie să încununeze filozofia morală.

Capitolul XIX

Organizarea morală a umanităţii în ansamblul ei

I

Raţiunea organizării *naturale* a umanităţii constă în aceea că diferite persoane singulare şi grupuri de indivizi sînt obligate, prin natura lor, să conlucreze în aşa fel încît nevoile şi acţiunile lor particulare să se armonizeze la nivelul unor rezultate de importanţă generală, să contribuie la desăvîrşirea relativă a întregului. Astfel, din vremuri străvechi nevoile păstorilor şi agricultorilor, spiritul războinic al conducătorilor de popoare şi spiritul întreprinzător dublat de lăcomie al negustorilor contribuiau la închegarea unor forme de viaţă şi propulsau istoria universală. O asemenea rînduială naturală a treburilor omeneşti, graţie căreia năzuinţele individuale converg către un succes general, exprimă o anumită unitate reală a umanităţii. Dar această unitate nu este perfectă nici pe plan exterior, nici pe plan interior deoarece nu se constituie în obiect al conştiinţei şi voinţei indivizilor şi grupurilor de indivizi care fac parte din această unitate. O atare solidaritate a fiinţelor, independentă de gîndirea şi voinţa lor, există chiar şi în lumea preumană şi anume în unitatea genului în dezvoltarea speciilor organice. Nu este de demnitatea umană să se oprească la acest fel de solidaritate în care raţiunea generică obiectivă — *predicatul* general al naturii — devine un *subiect* individual. Este nevoie de o organizare a umanităţii care să fie morală, conştientă şi voluntară, în numele şi în baza Binelui atotunitar, organizare care devine, la răspîntia istoriei, scop nemijlocit şi preocupare a gîndirii şi vieţii în urma revelaţiei acestui Bine în plenitudinea şi autonomia lui. Unirea întru Binele suprem nu înseamnă doar o comuniune şi armonizare în fapt a aspiraţiilor individuale, dirijate spre un rezultat comun, ci şi colaborarea directă a persoanelor şi grupurilor într-o activitate avînd ca scop general desăvîrşirea absolută, concepută şi asumată ca *propria* lor cauză.

Urmărind realizarea normelor necondiționate ale binelui sau ale desăvîrșirii reale, organizarea morală a vieții umane se definește, în principiu, ca un proces de *perfecționare*. În acest context se pune cu necesitate logică întrebarea referitoare la subiectul organizării morale: cine se desăvîrșește? Se știe că *persoanele* nu există *în mod izolat* și deci nu se supun perfecționării. Adevăratul subiect al perfecționării sau progresului moral (și istoric în genere) îl constituie omul în *dubla și indivizibila sa ipostază de individ singular și de membru al societății*. Așa cum nu din orice combinare de molecule se formează o celulă și nu orice conglomerat celular dă naștere unei ființe vii, tot astfel nu orice asociere de oameni singulari sau de grupuri devine adevăratul purtător viu al organizării morale. Pentru dobîndirea acestei semnificații, adică pentru împlinirea funciară a personalității morale, este necesar ca întregul comunitar să fie tot atît de real, egal în forță și în drepturi ca și o personalitate morală. El trebuie să fie datul și nu produsul ei.

Printre grupurile *naturale* care lărgesc în mod real cadrele vieții individului se numără familia, poporul, umanitatea — cele trei trepte existente de încamare a omului comunitar, cărora, în ordine istorică, le corespund următoarele trepte: gentilică, bazată pe rudenia de sînge, etnico-politică și spiritual-universală. Această din urmă treaptă se poate manifesta numai cu condiția spiritualizării primelor două.

Putem oare considera familia ca o componentă a organizării morale definitive și universale? Nu este ea numai o limită trecătoare în dezvoltarea vieții umane? Doar și personalitatea umană în *starea ei dată* și cu tendința ei egoistă de izolare exclusivistă reprezintă o formă trecătoare, asemeni poporului și însești umanității. Nu este vorba de idealizarea și eternizarea acestei laturi perisabile în cazul diferiților subiecți ai vieții, ci de dezvăluirea și reaprinderea scînteii lui Dumnezeu ascunsă sub cenușă, de descoperirea, dincolo de orice formă condiționată și pasageră, a semnificației inerente, necondiționate și eterne care ar putea fi afirmată nu numai ca o idee imuabilă, ci și ca începutul împlinirii, ca un „avans" al desăvîrșirii. Forțele vitale pozitive, relative și tranzitorii în manifestările lor, trebuie concepute și acceptate de noi ca *date condiționate pentru atingerea unui obiectiv necondiționat*. În cadrul familiei aceste date sînt reprezentate de cele trei

generații a căror succesiune este asigurată prin naștere: bunici-părinți, copii-părinți și copii-nepoți. Continuitatea și relativitatea acestei legături nu exclude constituția ei triadică cu valoare de normă în vigoare; membrii ramificației în ambele sensuri — străbunici și strănepoți — care susțin această legătură, nu mai reprezintă un aspect autonom și special în ordinea ideii de relații familiale. Scopul suprem constă în spiritualizarea legăturii naturale relative între cele trei generații și în transformarea ei într-o relație morală necondiționată. Ceea ce se realizează prin intermediul religiei în cadrul familiei, al căsniciei și prin educație.

II

Religia de familie reprezintă instituția cea mai veche, radicală și trainică a umanității. Ea a supraviețuit ordinii gentilice și tuturor prefacerilor religioase din trecut și prezent. Obiectul religiei de familie îl constituie generația celor vîrstnici — moși și strămoși decedați. Conform reprezentărilor străvechi, strămoșii trebuie să fie neapărat morți; acest lucru era atît de necesar încît, printr-o turnură firească a gîndirii, toți morții, indiferent de vîrstă și de sex, erau numiți „strămoși"(lituanianul și polonezul *dziady* este un profund arhaism). Dacă din întîmplare strămoșii adevărați trăiau prea mult, lucrul era privit ca o necuviință, ca o încălcare a normei morale care însă era ușor redresată prin jertfirea de sine benevolă a celui în cauză. La baza acestei fapte de o cruzime sălbatică se aflau două idei rezonabile: în primul rînd, adevăratul obiect al credinței și veneratiei pentru om nu-l poate constitui o ființă care este de aceeași condiție și avînd aceleași nevoi și capacități; în al doilea rînd, pentru o viguroasă acțiune binefăcătoare în lumea de aici, de care este capabilă o ființă superioară, este nevoie ca ea să se detașeze de această lume și să renunțe la orice legătură fizică directă cu ea. Pentru a menține, în epoca de dominație a forței, veneratia familială față de generația vîrstnică era de neîngăduit ca această venerație să fie asociată cu o imagine a decrepitudinii și neputinței. Bătrînii înșiși își dădeau seama de acest lucru și cu o înțelepciune resemnată își luau din timp rămas bun de la o viață care se stingea, pentru a trece într-o altă existență, viguroasă și eternă.

La apus de soare ziua mea sosea,
Mierea nu mi-e dulce, chivăra mi-e grea.

.....
Doi tumuli ridicați-ne, o, fii,
Pe cele două maluri, cu valurile aproape.
.....
Cînd deasupra stîncii se revarsă luna
Și pe piatra rece se așază roua,
Din dîmburi și ape ne sculăm, o, Torsten,
Ca în miez de noapte să șoptim ce fi-va.[1]

Chiar în cadrul veneraţiei păgîne a strămoşilor, legătura firească a generaţiilor tinde să dobîndească o semnificaţie spiritual-morală. O dată cu revelaţia sensului necondiţionat al vieţii în creştinism, relaţia religioasă cu strămoşii devine şi ea pe deplin realizabilă. În loc de a-i hrăni cu jertfe materiale pe strămoşii care, la rîndu-le, participă la treburile exterioare, se instituie o interacţiune spirituală prin rugăciuni şi taine; fiecare dintre părţi vede în cealaltă molitvenicul său, ambele cooperînd la obţinerea *binului etern*. Este vorba de preocuparea necondiţionată pentru mîntuirea sufletului. Veşnica pomenire, împăcarea cu sfinţii, reînvierea universală — iată ce doreşte şi în ce îi ajută generaţia în viaţă pe cei răposaţi, aşteptînd şi ea din partea lor acelaşi ajutor; trecînd în sfera binelui absolut, această relaţie reciprocă încetează să aibă un caracter interesat şi devine pur morală, concepută şi realizată ca Binele desăvîrşit.

Veşnica pomenire nu înseamnă, desigur, că oamenii pe pămînt îşi vor aminti veşnic de mort ca de unul care era şi nu mai este: acest lucru nu ar fi pentru el prea important şi apoi nici nu este posibil, pentru că umanitatea pămînteană nu trebuie nicidecum să conteze pe continuarea *veşnică* a existenţei sale în timp, dacă lumea are vreun sens. Veşnica pomenire pentru care ne adresăm lui Dumnezeu şi nu oamenilor înseamnă să fii veşnic în gîndul lui Dumnezeu; a închina cuiva veşnica pomenire înseamnă a-l crea după ideea lui veşnică, după gîndul veşnic al divinităţii asupra lui şi a-l afirma în sfera existenţei absolute imuabile. Ceea ce în raport cu agitaţiile lumeşti este o împăcare veşnică. Moartea în sine nu este un repaus, şi răposaţii omenirii naturale ar trebui

[1] Versurile fac parte din *Saga lui Frithjof* a poetului suedez Esaias Tegner (1782–1846). (*N. t.*)

numiți mai degrabă „nerepausați" (francezul *revenants* și germanul *Poltergeister*). Acea tihnă, dorită morților noștri și pentru care înălțăm rugăciuni, depinde de veșnica lor pomenire de către Dumnezeu. Afirmați în ideea lor necondiționată, morții și-au găsit în ea un zălog de netăgăduit al realizării viitoare a Binelui desăvîrșit în lume, ceea ce le asigură *liniștea*. Deși disting încă prezentul de viitor, acesta din urmă nu mai este deloc îndoielnic și dătător de *neliniști*: viitorul se desparte de ei doar printr-o amînare necesară și este privit „sub specia eternității", în timp ce pentru morții omenirii naturale acest viitor, deși îi preocupă în mod prioritar, rămîne totuși o enigmă și o necunoscută ce-i înfricoșează.

Din dîmburi și ape ne sculăm, o, Torsten,
Ca în miez de noapte să șoptim ce fi-va.

Odihna de veci nu înseamnă lipsă de acțiune. Morții continuă să aibă o activitate care însă își modifică esențial caracterul: ea nu mai urmărește un scop îndepărtat și nedrept, ci se desfășoară pe baza și în virtutea relației stabilite și constant funcționale cu Binele necondiționat, ceea ce face ca acțiunea lor să devină compatibilă cu tihna senină și lipsită de tristețe. Așa cum în acțiunea benefică a răposatului se exprimă relația lui morală cu cei *apropiați în mod natural*, cu urmașii în viață, tot astfel acesta, în starea de beatitudine, este inseparabil de cei *apropiați lui prin Dumnezeu și eternitate*. Este o împăcare cu sfinții.

Așa se prezintă norma universală, și dacă nu toți ating nivelul ei, dacă nu toți decedații sînt răposați adevărați și nu toți cărora li se cîntă veșnica pomenire se dovedesc a fi demni de ea în fața lui Dumnezeu, aceasta nu schimbă cu nimic atitudinea religioasă față de „moși" ca bază a moralei familiale și, prin ea, a oricărei moralități. Căci în primul rînd, despre destinul adevărat al fiecărui mort putem face doar o prezumție; în al doilea rînd, chiar și cu probabilitatea sporită a unei prezumții nefavorabile, atitudinea religioasă față de moarte capătă doar o nouă nuanță, iar mila stîrnită cu această ocazie ne îndeamnă la o acțiune mai energică; în fine, fiecare om are cel puțin cîțiva strămoși (dacă nu chiar majoritatea lor) care să merite „veșnica pomenire" și împăcarea cu sfinții, deci dincolo de orice altă relație, fiecare om are neapărat o legătură generică de sînge cu lumea eternă a lui Dumnezeu. Sub acest

raport esențial, familia poate avea pentru fiecare om o semnificație necondiționată, contribuind la întregirea (prin trecutul adus în prezent) a personalității lui morale.

Pe de altă parte însă, plenitudinea vieții strămoșilor, chiar și ai celor veșnic pomeniți de Dumnezeu și împăcați cu sfinții, este condiționată de acțiunea urmașilor care creează condițiile pămînțești ce ar putea pune capăt procesului universal și deci iniția învierea trupească a morților. În același timp, fiecare mort este legat în mod firesc de umanitatea cea de pe urmă care va să vină prin intermediul continuității rudeniei de sînge[1]. Acționînd asupra trupului său și asupra substanței naturii exterioare în vederea spiritualizării lor veritabile, fiecare om își îndeplinește obligația față de strămoși, le plătește tributul său moral: moștenind de la ei viața și toată istoria precedentă, o nouă generație duce mai departe lucrarea la capătul căreia se creează condițiile de plenitudine existențială și pentru cei morți. Prin urmare, și din acest punct de vedere inedit, legătura firească cu generațiile apuse sau cultul familial al trecutului dobîndește semnificația necondiționată și devine expresia Binelui desăvîrșit.

Lucrarea omului de spiritualizare a corpului său și a naturii pămînțești în genere va influența benefic *înapoi* asupra trecutului doar atunci cînd se va fi atins scopul: trecutul va dobîndi realitatea deplină doar în viitor. Cîtă vreme însă nu este dusă pînă la capăt desăvîrșirea vieții în care existența spirituală și cea corporală se întrepătrund; cîtă vreme prăpastia între lumea vizibilă și cea invizibilă nu va fi complet suprimată, iar moartea nu va deveni imposibilă atît pentru cei vii cît și pentru morți — lupta spiritului cu trupul, concentrarea și consolidarea celui dintîi trebuie acceptate drept condiția necesară a acestei perfecțiuni și sarcina morală a prezentului. *Adevăratul* remediu pentru învierea trupului constă în supunerea lui, iar condiția indispensabilă pentru atingerea existenței plenare o constituie reprimarea forțelor vitale excesive. O

[1] Deocamdată nu pot aborda în detaliu contextul nemijlocit al acestei relații ca și alte probleme, fără incursiuni în domeniul metafizicii și al esteticii mistice. Totuși necesitatea învierii ca plenitudine a existenței spiritual-corporale reiese destul de clar și din punctul de vedere al principiului moral necondiționat și al realității ordinii morale. (*N. a.*)

asceză veritabilă, adică dominarea trupului de către spirit, care să ducă la înviere este realizabilă pe două căi: a călugăritului și a căsătoriei. La cea dintîi cale ne-am referit cu precădere și în exclusivitate într-un alt capitol[1], cea de a doua cale o vom explicita în cele ce urmează.

III

Nu întîmplător o asemenea relație aparent simplă, a cărei bază fizică o regăsim încă în regnul animal sau chiar vegetal, este numită „marea taină" și acceptată ca imagine perenă, consfințită de cuvîntul lui Dumnezeu, desemnînd unirea lui Iahve cu poporul, a lui Hristos răstignit cu biserica pămîntească, și a lui Hristos — regele întru slavă — cu Noul Ierusalim[2]. Dacă venerarea de către om a înaintașilor și legătura religioasă cu ei îl atașează de Binele desăvîrșit prin intermediul trecutului, adevărata căsnicie are o semnificație similară pentru viața trăită în prezent. Este îndeplinirea normei morale în chiar miezul real al existenței umane. Opoziția dintre sexe care nu exprimă în lumea organismelor preumane decît o interacțiune generală a vieții generate cu viața generatoare, a principiului activ cu cel pasiv, dobîndește la om o semnificație mai precisă și mai profundă. Femeia nu este aidoma femelei din regnul animal doar întruchiparea facultății de receptare pasivă a existenței fizice, ea reprezintă chintesența întregii naturi, expresia ultimă a lumii materiale sub raportul pasivității ei *lăuntrice*, gata să treacă într-o nouă ordine superioară, marcată de spiritualizarea morală. Bărbatul, de asemenea, nu reprezintă în acest caz doar un principiu activ abstract, el este un agent al activității specific umane determinată de sensul absolut al vieții la care, cu ajutorul lui, aderă și femeia. La rîndu-i, bărbatul datorează femeii posibilitatea realizării nemijlocite și cît mai rapide a acestui sens sau a Binelui absolut.

Morala superioară (ceea ce în teologie se numește *har*), care își are originea și este determinată de principiul necondiționat, rezidă nu în suprimarea naturii, ci în aducerea ei la o desăvîrșire autentică. Relația naturală între bărbat și femeie are trei aspecte:

---

[1] Vezi capitolul II „Principiul ascezei în morală". (*N. a.*)

[2] Efeseni, 5, 32; Apocalipsa, 21, 2. (*N. ed.*)

1) material — atracția fizică determinată de natura organismului; 2) ideal — exaltarea sentimentului care se numește dragoste și, în fine 3) relația sexuală firească definită prin prisma *finalizării* sale, respectiv prin procreație ca rezultat final al ei.

Într-o căsnicie autentică, relația sexuală firească nu este anulată, ci cunoaște o anumită pregătire prealabilă; cît vreme însă acest moment nu trece în realitate, el este o cerință morală ale cărei date sînt elementele relației sexuale naturale. În această privință o importanță primordială o are elementul intermediar, acela de exaltare a sentimentului de dragoste, patosul iubirii. Femeia, în calitate de complement natural al bărbatului, în calitate de altul său material, este privită de acesta, în asemenea împrejurări, altfel decît se arată observației din afară și decît o privesc alții: bărbatul intuiește adevărata idee sau esență a femeii, misiunea ei primordială — așa cum a văzut-o Dumnezeu de cînd lumea și cum în definitiv trebuie să devină. În acest context se recunoaște în fapt semnificația necondiționată a naturii materiale, așa cum se exprimă ea în imaginea individuală superioară a femeii care se afirmă ca persoană morală, ca scop în sine sau ca ființă capabilă de spiritualizare și „îndumnezeire". Acceptarea acestui fapt impune datoria morală de a acționa în așa fel încît femeia reală și viața ei să devină ceea ce trebuie să fie. Acestei atitudini îi corespunde un caracter special al sentimentului superior de dragoste și la femeia care vede în alesul său un adevărat mîntuitor, obligat să-i reveleze sensul vieții și s-o ajute să-l realizeze.

La baza căsniciei rămîne satisfacerea nevoii sexuale, dar ea nu mai ține de natura exterioară a organismului animalic, ci se raportează la natura umanizată care așteaptă îndumnezeirea. Apare astfel o *sarcină* enormă care poate fi îndeplinită numai printr-un șir neîntrerupt de *acte de abnegație* care nu duc la victoria în lupta cu realitatea ostilă decît prin *martiriu*[1]. Din acest punct de vedere, plenitudinea satisfacției furnizate de viață, care implică și senzualitatea, este legată nu de lascivitatea premergătoare, ci de bucuria ulterioară a perfecțiunii realizate.

---

[1] Regretatul profesor de filozofie, P. D. Iurkevici, mi-a povestit despre un tînăr savant, fiul pastorului evanghelic din Moscova, care, asistînd la o cununie în biserica rusă, a rămas șocat de faptul că în textul unui cînt bisericesc coroniță de cununie este asemuită cununei martirilor. Această revelație de adîncă semnificație a pătruns atît de profund în sufletul lui încît

Este de la sine înțeles că într-o căsnicie *perfectă,* favorabilă împlinirii lăuntrice a ființei umane prin contopirea totală cu esența materială spiritualizată, procreația exterioară devine pe cît de inutilă, pe atît de imposibilă: inutilă pentru că obiectivul suprem a fost îndeplinit, scopul final fiind atins; imposibilă în același fel în care nu se poate obține un surplus de suprafață atunci cînd se suprapun două figuri geometrice egale. O căsnicie perfectă inaugurează noul proces care nu repetă viața în timp, ci o restituie veșniciei. Nu trebuie uitat însă faptul că o căsnicie perfectă constituie cu necesitate nu condiția prealabilă, ci consecința finală a unirii morale între bărbat și femeie. Acest rezultat superior nu poate fi anticipat, așa cum nu se poate începe construcția unei case cu acoperișul și cum nu se poate afirma că acest acoperiș ar fi însăși casa. O adevărată căsnicie este orientată în mod conștient către unirea perfectă între bărbat și femeie, către crearea omului integral. Cîtă vreme însă ea se află încă la început de drum și nu a realizat în sine ideea ca plenitudine reală, cîtă vreme nu a depășit dualismul între idee și realitatea materială empirică opusă ei, procreația în sens biologic se prezintă deopotrivă ca o *consecință firească a neîmplinirii perfecțiunii în prezent și ca o cale necesară atingerii ei în viitor.* Este limpede că pînă cînd unirea bărbatului cu femeia nu ajunge la o totală spiritualizare și plinătatea ei rămîne numai la nivelul ideii și sentimentului subiectiv, iar în realitatea obiectivă această unire continuă să fie la fel de exterioară și superficială ca la animale, nici rezultatul acestei uniri *nu poate* dobîndi un alt caracter. Dar, în *contextul imperfecțiunii date* tot atît de clară este și finalitatea superioară a acestui rezultat, pentru că ceea ce nu au reușit să facă părinții, vor face copiii. Există o succesiune exterioară, în timp, a generațiilor, pentru că instituția căsătoriei nu și-a atins perfecțiunea, pentru că spiritualizarea unirii bărbaților cu femeile, ca indivizi, nu este suficientă și de plină pentru renașterea omului integral după chipul și mănarea lui Dumnezeu în forul lor interior. Dar acest *pentru că*

---

dus o întreagă răsturnare care a sfîrșit prin a-l face pe tînărul filolog enunțe la știința laică și la cariera universitară și, spre mîhnirea piaților săi, să se călugărească. Este vorba de cunoscutul părinte ment Sederholm, portretul și biografia căruia le-a realizat admirabil etatul C. N. Leontiev. (*N. a.*)

devine *pentru ca* — pentru ca sarcina care s-a dovedit a depăși puterile cutărui sau cutărui om individual (bărbat sau femeie) să fie totuși îndeplinită indirect de către un șir, pornit de la el, al generațiilor viitoare. Astfel se restabilește plenitudinea lăuntrică și finalitatea proprie familiei, iar omul, deși imperfect, își păstrează semnificația necondiționată nerupîndu-se legătura solidară între membrii vremelnici ai șirului vieții pierdut în veșnicie.

Așa cum pentru organizarea morală a umanității nu este suficient, în perspectiva trecutului, doar faptul eredității, al proveniență de la un șir dat de strămoși, și este nevoie de stabilirea legăturii morale permanente cu aceștia — ceea ce se asigură prin religia familială — așa cum mai apoi, pentru aceeași organizare în prezent nu este suficient actul natural al relației sexuale, fiind necesară ridicarea ei la rang de sacrificiu spiritual — ceea ce se și produce într-o căsnicie perfectă — tot astfel în perspectiva viitorului organizarea morală a omului comunitar, nelimitîndu-se la rolul copiilor ca nouă generație cu propriul ei viitor necunoscut, reclamă pe lîngă continuitatea exterioară fenomenală, o continuitate morală lăuntrică; organizarea morală a omului nu se mulțumește cu faptul că părinții au născut, pentru viitor, copii, ci impune obligația de a *educa* acești purtători și promotori ai viitorului în vederea îndeplinirii sarcinii lor universal-istorice.

IV

Sentimentul moral înnăscut al milei, care nu ne îngăduie să ne ofensăm semenii și ne obligă să le venim în ajutor, se concentrează, firește, asupra copiilor, adică asupra semenilor care au cu noi o legătură mai strînsă și au o nevoie mai mare de ajutorul nostru. Această legătură, avînd un caracter moral încă din cadrul familiei ca element natural-uman al vieții, capătă o semnificație necondiționată în cadrul familiei ca bază primordială a vieții noi, spiritual structurată.

Semnificația morală a căsătoriei constă în aceea că femeia încetează de a fi o unealtă a satisfacerii poftelor instinctuale și se recunoaște ca o ființă cu valoare intrinsecă, o complinire necesară la înfăptuirea de către individ a integrității sale veritabile. Un eșec sau un succes nesatisfăcător al căsniciei în realizarea acestei semnificații necondiționate a individualității umane impune preluarea

respectivei sarcini de către copii ca exponenți ai viitorului. Aici o simplă și firească milă față de această ființă apropiată, plăpîndă și suferindă, se conjugă cu tristețea universală provocată de răul și nenorocirile vieții, apoi cu speranța că aceste ființe noi vor reuși să ușureze povara comună și, în sfîrșit, cu datoria de a le păstra și pregăti pentru o asemenea cauză.

Într-o familie spiritual organizată atitudinea părinților față de copii vizează cu prioritate menirea necondiționată a omului; educația urmărește să pună în acord viața temporară a generației viitoare cu bunul suprem și etern, comun tuturor generațiilor și prin care bunicii, părinții și copiii sînt indestructibil uniți printr-o aceeași esență; căci Împărăția Domnului și învierea pot deveni realitate numai stopîndu-se scindarea temporală a omului în generații care să se excludă reciproc și să se substituie una celeilalte. Dar deocamdată, în mersul spre această perfecțiune, legătura morală a generațiilor și unitatea necondiționată, atemporală a omului se susțin prin veneranța strămoșilor, pe de o parte, și prin educația copiilor — pe de altă parte.

În forul interior al omului se duce între temporalitate și veșnicie marea dispută cu privire la cine este mai tare: Binele sau moartea? — Străbunii tăi — îi spune omului Prințul Lumii — care ți-au dat tot ceea ce ai, erau în viață, acum nu mai sînt și nu vor mai fi în vecii vecilor; or, dacă este așa, atunci unde e Binele? Te împaci cu moartea străbunilor, o afirmi prin încuviințarea ta, *trăiești și ai parte de bucurie, iar cei cărora le datorezi toate acestea au dispărut pentru totdeauna*[1]. Unde este atunci binele, acel început de cucernicie exprimat prin recunoștință, unde sînt mila și rușinea? Nu cumva sînt complet învinse de egoism, cupiditate și senzualitate? Nu te lăsa însă copleșit de disperare: o asemenea condamnare a vieții tale are sens numai din perspectiva Binelui presupus. Or, tocmai această presupunere este radical greșită, pentru că tocmai Binele este cel care lipsește cu desăvîrșire. Dacă el ar fi existat, fie străbunii tăi nu ar fi murit, fie nu te-ai fi împăcat cu moartea lor: acum este însă limpede că acest Bine cu revendicările și normele sale fictive de cucernicie, pudoare și milă nu este altceva decît o pretenție deșartă. Dacă vrei să trăiești, trăiește, uitînd de Bine,

[1] Apocalipsa, 1, 18. (*N. ed.*)

deoarece el este complet înghițit de moarte, nu mai există și nu va mai exista niciodată... — Străbunii tăi au murit, dar ei nu au încetat să existe, căci cheile existenței sînt *la mine* — spune Veșnicia. Să nu crezi că ei au dispărut și dacă vrei să-i vezi, stabilește între tine și ei o legătură trainică prin Bine, venerează-i, fie-ți milă de ei, rușinează-te de uitarea lor. — Iluzie! — răspunde Prințul Lumii. Poți să te încrezi în existența lor subiectivă secretă, dar dacă tu însuți nu te mulțumești cu un asemenea simulacru de existență și ții la plinătatea vieții obiective adevărate, atunci trebuie să revendici aceeași viață și pentru străbuni — în ideea că Binele există. Existența materială adevărată — și numai despre ea merită să vorbim — este însă pierdută pentru străbunii tăi și nu se va mai întoarce în vecii vecilor; renunță la Binele neputincios, la lupta istovitoare cu fantomele, și trăiește-ți viața din plin. — Ultimul cuvînt însă aparține Veșniciei care, fără să abandoneze trecutul, apelează și mai vîrtos la viitor. Binele nu depinde de gradul forței tale și slăbiciunea ta nu este și cea a Binelui; de altfel, tu însuți ești neputincios numai atunci cînd ești absorbit de propria ta persoană, și neplinătatea vieții tale este propria ta operă. În fața ta, efectiv totul este deschis, trăiește prin toate, realizează unitatea între tine și altul tău nu numai în raport cu trecutul, cu strămoșii, ci și în perspectiva viitorului: afirmă-te prin noi generații astfel ca ele, cu concursul tău, să aducă lumea la acea stare finală în care Dumnezeu să restituie plenitudinea vieții pentru toți — pentru generațiile noi, pentru tine, pentru moșii și strămoșii tăi. Prin aceasta poți și în momentul de față să demonstrezi practic puterea absolută a Binelui asupra timpului și morții, fără să le negi în mod nechibzuit, folosindu-le pentru ivirea vieții plenare fără de moarte. Folosește-te de moartea strămoșilor pentru a păstra în cultul morților chezășia sigură a învierii lor; bucură-te de viața ta vremelnică în ideea că, transmițînd-o urmașilor tăi și deplasînd centrul de greutate al moralei tale în viitor, vei putea pregăti și apropia revelația definitivă a Împărăției lui Dumnezeu în lumea de aici.

V

Chiar și morala convențională de toate zilele cere ca omul să lase moștenire copiilor săi nu numai bunurile agonisite de el, ci și capacitatea de muncă necesară asigurării vieții lor în continuare.

Morala superioară necondiționată obligă și generația în viață să transmită celei care vine o dublă moștenire: în primul rînd, tot ceea ce s-a obținut pozitiv în trecutul omenirii, toate rezultatele acumulate în istorie, iar, în al doilea rînd, capacitatea și hotărîrea de a utiliza întregul patrimoniu de bază în folosul comun pentru înaintarea către scopul suprem. În aceasta constă menirea principală a educației adevărate care trebuie să fie concomitent și indivizibil *tradițională* și *progresistă*. Disjuncția și contrapunerea acestor două surse generatoare de viața cea adevărată — baza și ceea ce trebuie să se sprijine pe ea, rădăcina și ceea ce trebuie să crească din ea — sînt absurde și în egală măsură păgubitoare pentru ambele părți. Dacă vechiul care reprezintă un bine își devine sieși suficient și nu mai slujește drept baza valabilă pentru nou, pentru un mai bine, înseamnă că acest vechi și-a pierdut forța vitală; acceptîndu-l ca pe ceva *epuizat* și venerîndu-l în această stare ca pe un obiect exterior, noi transformăm *religia* într-o simplă *relicvă* moartă, lipsită de orice miracol. Este păcatul fundamental al conservatismului curent care încearcă să substituie roadelor vii ale spiritului conserve contrafăcute. Manifestîndu-se în procesul de educare, pseudoconservatismul face să crească numărul oamenilor indiferenți și ostili religiei. O asemenea educație nu poate avea ca *efect* inculcarea credinței, deoarece aceasta este pierdută din vedere. Într-adevăr, este cît se poate de limpede că zelul exacerbat în păstrarea credinței poate izvorî numai din slaba credință a zeloșilor înșiși: dacă ar trăi *întru credință*, ei nu ar avea nici timp nici motive să fie atît de îngrijorați din pricina ei.

Acolo unde *datina* ia locul *îndatoririi* (acolo unde se păstrează necondiționat justețea, consfințită prin tradiție, a ideii de Hristos, dar nu se simte însăși prezența lui Hristos și a Duhului Sfînt), viața religioasă este imposibilă, și orice încercare de a o resuscita în mod artificial nu face decît să evidențieze și mai pregnant o pierdere fatală.

Se poate oare naște viitorul dintr-un trecut care este cu adevărat mort? Dacă timpul și-a ieșit din țîțîni, atunci ce înseamnă progres? Cine progresează? Ar putea crește cu adevărat un copac dacă rădăcinile și trunchiul lui ar exista doar sub specia reprezentării mentale și numai ramurile și frunzele ar fi cu adevărat reale?

Lăsînd deocamdată la o parte contradicțiile logice, inerente unei asemenea viziuni, să ne oprim asupra dimensiunii etice a chestiunii. Ca ființă morală omul are o semnificație necondiționată, dar viața lui reală, luată în sine, nu îi este pe măsură. De aici decurge sarcina morală, de a nu separa personalitatea și viața sa de binele necondiționat care este omniprezent și există ca un tot indivizibil. Întrucît ființa morală este lăuntric corelată cu totul, ea are într-adevăr o semnificație necondiționată, satisface existența demnității sale. În ordine temporală, acel „tot" de care nu trebuie să ne separăm, cu care trebuie să ne unim în interioritatea noastră, reprezintă în mod nemijlocit pe de o parte trecutul nostru — strămoșii noștri, și pe de altă parte, viitorul nostru — urmașii noștri. Pentru a realiza în timp demnitatea noastră morală, este necesar să devenim în plan spiritual ceea ce sîntem deja în plan fizic: o verigă și un mijlocitor între strămoși și urmași. Or, pentru aceasta trebuie să recunoaștem că răposații există în prezent, să recunoaștem că strămoșii au un viitor necondiționat. Pe cei răposați nu trebuie să-i socotim sfîrșiți, deoarece ei sînt purtătorii principiului necondiționat care trebuie să aibă și pentru ei o împlinire totală. Strămoșii, pe lîngă existența lor în trecut, au o existență secretă în prezent și una vădită în viitor: *ei posedă deopotrivă prezentul și viitorul.*

Numai pe acest temei este posibilă o adevărată educație. Dacă nu ne pasă de viitorul strămoșilor noștri, în virtutea cărui motiv ne-am putea noi îngriji de viitorul noii generații? Dacă nu putem resimți solidaritatea morală necondiționată cu cei care *au murit*, de unde solidaritatea cu cei care *vor muri* în mod implacabil? Obiectivul principal al educației constînd în transmiterea sarcinii morale de la o generație la alta, se pune întrebarea: față de cine și ce fel de sarcină transmitem noi urmașilor noștri, dacă propria noastră legătură cu strămoșii este ruptă? Sarcina de a asigura mersul înainte al umanității? Nu este decît o jonglerie cu cuvinte, pentru că nici „înainte" și nici „umanitate" nu au un sens real. „Înainte" ar trebui să arate direcția către Bine, dar cum apare ea dacă se pornește de la răul cel mai elementar și indiscutabil care se exprimă prin nerecunoștința față de strămoși, prin împăcarea cu dispariția lor, prin netulburata despărțire și înstrăinare de ei? Apoi unde este acea umanitate pe care discipolii și urmașii noștri trebuie s-o facă să progreseze? Oare frunzele de anul trecut, împrăștiate

de vînt și putrezite în pămînt, fac un tot unitar cu copacul îmbrăcat cu frunziș nou? Umanitatea, din acest punct de vedere, nici nu există, putem vorbi doar de generații distincte în succesiune.

Dacă sîntem obligați să înlocuim această legătură exterioară și mereu întreruptă cu relația morală esențială și mereu existentă, atunci trebuie să acționăm în ambele direcții. Forma timpului, neutră din punct de vedere moral, nu poate determina în mod esențial relațiile morale. Orice tranzacție în acest caz este exclusă, căci în viață nu pot exista concomitent două principii necondiționate. Trebuie să luăm o decizie definitivă și irevocabilă privind chestiunea: de ce parte recunoaștem semnificația necondiționată — de partea ordinii temporale a fenomenelor, sau de partea ordinii morale a legăturii lăuntrice dintre ființele umane? În cazul primei opțiuni, datorită dispariției unității reale în cadrul umanității iremediabil destrămate în timp, nu poate fi vorba de obiectivul general, de obligația educării generației viitoare în vederea îndeplinirii lui pe mai departe. În cazul celei de a doua opțiuni, educația este indisolubil legată de veneratia trecutului și o întregește în mod firesc. Acest element tradițional al educației determină și elementul ei progresist, deoarece *progresul moral constă exclusiv în îndeplinirea continuă și sporită a obligațiilor care decurg din trecut.*

Semnificația necondiționată a ființei umane (capacitatea ei de a fi purătoarea vieții veșnice și părtașă la realizarea plenitudinii divine a existenței), pe care o venerăm la morți, o imprimăm, prin educația morală, generației viitoare, afirmînd legătura ei cu cei morți, legătură care s-a manifestat prin triumful asupra timpului și a morții. Problemele particulare precum și tehnica educației țin de competența unui domeniu specializat pe care nu-l vom aborda. Dacă însă pedagogia dorește să aibă un principiu general pozitiv, neîndoielnic sub raport moral și conferind aspirațiilor ei o demnitate necondiționată, acesta nu poate fi decît unul singur: *legătura indestructibilă a generațiilor care se susțin reciproc în realizarea treptată a unei cauze comune și anume pregătirea pentru venirea Împărăției lui Dumnezeu și învierea tuturor.*

V

Prin veneratia cucernică a strămoșilor și educația în cadrul familiei bazată pe această veneratie se învinge discordia imorală și se restabilește solidaritatea morală a oamenilor în ordinea tim-

pului sau în *succesiunea existenței.* Este victoria binelui asupra egoismului individual, afirmarea personalității ca element pozitiv într-o uniune familială existentă în ciuda morții și a timpului. Pentru a fi însă o bază morală și deci o structură generală, pentru a fi o formă inițială a binelui necondiționat și deci atotcuprinzător, o asemenea uniune nu-și poate fi sieși suficientă, ermetică și exclusivistă. Familia este o restituire nemijlocită a integrității morale sub raport esențial — acela de succesiune a generațiilor. Dar integritatea trebuie restabilită și în ordinea *coexistenței.*

Infinitatea *liniară* a familiei nu-și găsește plenitudinea morală decît în cadrul unui întreg mai amplu, așa cum linia geometrică există numai ca limită a suprafeței care este pentru linie ceea ce aceasta este pentru punct. Dacă punctul moral — o persoană singulară — are o existență adevărată numai în calitate de purtător al continuității de neam, atunci întreaga filiație își dobîndește conținutul real în mod nemijlocit doar în raport cu un număr mare de familii coexistente care alcătuiesc *poporul.* Dacă noi am moștenit tot patrimoniul fizic și spiritual de la strămoșii noștri, aceștia îl aveau numai datorită *patriei.* Trecutul familiilor este o fracțiune din trecutul popoarelor, iar viitorul familiei este indivizibil legat de viitorul poporului. De aceea venerația strămoșilor se transformă în mod necesar în venerația patriei sau în patriotism, și educația familială face parte din educația națională.

Inepuizabil și dezinteresat în esența sa binele conferă fiecărui subiect — singular și comunitar — al relațiilor morale demnitatea intrinsecă și semnificație necondiționată. Așa se face că relația și organizarea morală se deosebesc de orice alt tip de organizare prin aceea că, în cadrul ei, orice subiect de ordin inferior sau, mai exact, de ordin mai restrîns, devenind membru subordonat al unui întreg superior sau mai amplu, nu numai că nu se află în situația de a fi absorbit sau de a-și pierde individualitatea, ci, dimpotrivă, descoperă în această subordonare o condiție interioară și un mediu exterior favorabile realizării propriei sale demnități superioare. Așa cum o familie nu-și anulează membrii, ci le asigură, într-un anumit cadru, plenitudinea vieții, ea însăși existînd nu numai prin ei ci în și pentru ei, tot astfel nici poporul nu absoarbe familia și personalitatea ei umană, ci le *conferă* un conținut într-o anumită formă națională. Această formă determinată, care constituie sen-

sul propriu al poporului sau calitatea lui pozitivă, se prezintă mai întîi ca *limbă*. Mod de exprimare determinată și calitate specifică a rațiunii universale, limba îi reunește pe cei cărora le aparține, dar nu-i desparte de cei care vorbesc o altă limbă, întrucît toate limbile sînt determinări particulare ale *verbului universal-unitar* în cadrul căruia ele sînt comparabile și reciproc comprehensibile.

Pluralismul limbilor în sine este un fenomen tot atît de pozitiv și normal ca și multitudinea elementelor și formelor gramaticale în interiorul fiecărei limbi. Pare anormală doar neînțelegerea reciprocă și dezbinarea produsă de aceasta. În legenda biblică despre Turnul Babel pedeapsa cerească (și totodată consecința firească) pentru năzuința către unirea exterioară, nesusținută de credința comună, constă în pierderea unității și solidarității lăuntrice care se manifestă prin neînțelegerea reciprocă a graiurilor (ceea ce este posibil și în cazul unui fond lexical comun). Dacă nu s-ar fi pierdut unitatea morală, deosebirea limbilor nu ar fi fost o catastrofă, căci ele ar fi putut fi învățate și nu ar fi fost nevoie să se împrăștie pe toată suprafața pămîntului. Dar era vorba nu de crearea limbilor, ci de *amestecarea* lor. „Haidem dar să ne pogorîm și să amestecăm (*nabla*) limbile lor (*safatam*), ca să nu se mai înțeleagă unul pe altul". „Și i-a împrăștiat Domnul de acolo în tot pămîntul și au încetat de a mai zidi cetatea și turnul". „De aceea s-a numit cetatea aceea Babel (amestec) pentru că acolo a amestecat Domnul limbile a tot pămîntul, și de acolo i-a împrăștiat Domnul pe toată fața pămîntului". (Facerea, 11, 7–8.) Evident, legenda nu se referă nicidecum la originea diversității limbilor din simplul motiv că pentru a fi amestecate, ele trebuiau în prealabil să existe.

Sensul deplin al acestei revelații străvechi, surprinzătoare prin profunzimea ei, poate fi înțeles numai comparînd *Geneza* cu *Faptele sfinților apostoli* din Noul Testament: „Și cînd a sosit ziua Cincizecimii, erau toți împreună în același loc. Și din cer, fără de veste, s-a făcut un vuiet, ca de suflare de vînt ce vine, repede, și a umplut toată casa unde ședeau ei. Și li s-a arătat, împărțite limbi ca de foc și au șezut pe fiecare dintre ei. Și s-au umplut toți de Duhul Sfînt și au început să vorbească în alte limbi, precum le dădea lui Duhul a grăi. Și erau în Ierusalim locuitorii iudei, bărbați cucernici, din toate neamurile care sînt sub cer. Și iscîndu-se vuietul acela, s-a adunat mulțimea și s-a tulburat, căci fiecare îi auzea

pe ei vorbind în limba sa. Şi erau uimiţi toţi şi se minunau zicînd: Iată, nu sînt aceştia care vorbesc toţi galileieni? Şi cum auzim noi fiecare limba noastră, în care ne-am născut? Parţi şi mezi şi elamiţi şi cei ce locuiesc în Capadocia, în Pont şi Asia. În Frigia şi în Pamfilia, în Egipt şi în părţile Libiei, cea de lîngă Cirene, şi romani în treacăt, iudei şi prozeliţi. Cretani şi arabi îi auzim pe ei vorbind în limbile noastre despre faptele minunate ale lui Dumnezeu." (*Faptele Apostolilor*, 2, 1–11.)

Unitatea în adevăratul ei sens se înfăptuieşte prin multiplicitatea care, fără a o suprima, o eliberează de exclusivitatea sa tranşantă. Lucrarea Duhului Sfînt, unitatea de limbă, rezidă în comunicarea şi înţelegerea mai multor limbi *distincte, separabile* dar care *nu separă*. Or, tocmai în acest din urmă sens este interpretată respectiva unitate de către inventatorii şi adepţii esperanto-ului, imitatori conştienţi sau inconştienţi ai ziditorilor de turnuri Babel[1].

Relaţia normală între limbi indică o relaţie normală între popoare (în limba slavonă ambele noţiuni se exprimă printr-un singur cuvînt). Aşa cum adevărata unitate a limbilor nu înseamnă existenţa unei *singure limbi*, ci a *tuturor limbilor*, altfel spus comunitatea şi comprehensibilitatea fiecărela, întrepătrunderea tuturor limbilor cu păstrarea specificului fiecăreia, tot astfel adevărata unitate între popoare nu presupune existenţa unui singur popor, ci a tuturor popoarelor, respectiv interrelaţiile şi solidaritatea lor necesară unei vieţi independente şi bogate pentru fiecare dintre ele.

VII

Faptul de a ne însuşi efectiv o altă limbă şi de a-l înţelege pe cel căruia îi este limbă maternă, faptul de a înţelege nu numai sensul cuvintelor pe care le pronunţă acesta, dar şi de a stabili cu el, prin viu grai, o autentică comunicare de sentimente, gînduri şi speranţe, dovedeşte clar că adevărata unitate a oamenilor nu se reduce la comunitatea originii etnice. Este cu neputinţă să negăm ca atare fenomenul comunicării între limbi, între popoare şi deci al comunicării universale, dar nu este exclus ca ea să fie superficială,

[1] Legătura lăuntrică şi contrastul dintre babilonia păgînilor şi soborul apostolilor din Sion, respectiv între încălcarea şi restituirea normei, este clar sugerată în cînturile bisericeşti închinate Cincizecimii. (*N. a*).

neavînd la bază nici o unitate reală. Aşa cred mulţi dintre cei care afirmă că poporul constituie un întreg real, în timp ce umanitatea este doar o noţiune generică dedusă din interacţiunea popoarelor distincte şi, în fond, exterioare unul faţă de altul. Lăsînd în seama metafizicii să răspundă la întrebarea în ce măsură *orice* interacţiune presupune o unitate esenţială a componentelor sale, remarcăm deocamdată că tocmai natura *acelor* interacţiuni în care se angajează diferitele popoare sau indivizi aparţinînd unor etnii diferite reclamă, dincolo de orice metafizică, recunoaşterea unei unităţi cel puţin tot atît de reale ca şi aceea care se recunoaşte în interiorul fiecărui popor între indivizii şi grupurile sale constitutive.

Pe ce temeiuri recunoaştem că etnia reprezintă o forţă reală, iar poporul constituie o unitate şi nu un simplu conglomerat de unităţi umane? În ceea ce priveşte familia, la această întrebare se răspunde prin invocarea legăturii biologice *evidente*. În cazul poporului se invocă trei temeiuri:

1) *Presupusa legătură biologică* sau comunitatea de origine. Dar această *presupunere* este mult mai valabilă în cazul umanităţii decît în cel al etniei. Unitatea originară a neamului omenesc constituie nu numai dogma celor trei religii monoteiste, ci şi opinia predominantă printre filozofi şi oameni de ştiinţă, în timp ce ideea unităţii originii biologice în cadrul unei naţiuni este de cele mai multe ori o pură ficţiune.

2) *Limba*. Comunitatea de limbă uneşte pe cei ce o vorbesc, dar se ştie că diferenţierea limbilor nu exclude existenţa consensului, a unităţii de gîndire şi chiar de cuvînt. Căci prin această diferenţiere se exprimă şi nu se suprimă verbul lăuntric unic, comun, fără îndoială, tuturor oamenilor, motiv pentru care în anumite împrejurări este posibilă o înţelegere interindividuală universală indiferent de limba vorbită. Nu este vorba aici de un efect superficial al interacţiunii exterioare, întrucît înţelegerea fiecăruia nu se referă numai la obiecte întîmplătoare, ci cuprinde conţinutul interior al sufletului uman, ceea ce înseamnă că legătura reală şi unitatea tuturor oamenilor rezidă în cel mai profund şi real fundament al vieţii. Deosebirea între limbi este echivalentă cu deosebirea între formele esenţiale ale vieţii sufleteşti. Acest lucru este important pentru că fiecare dintre aceste forme reprezintă o determinare calitativă specifică a sufletului, dar şi mai important este

conținutul pe care fiecare formă îl exprimă în felul ei; captat fără excepție de toate formele, dar fără să se epuizeze prin ele, acest conținut constituie principiul pozitiv și autonom al unității latente și al unirii vădite între toți.

Limba reprezintă expresia cea mai adîncă și fundamentală a caracterului popular, dar așa cum deosebirile în caracterul individual al oamenilor nu constituie un impediment pentru unitatea reală a poporului care îi cuprinde pe toți aceștia oameni cu identitate distinctă, tot astfel și deosebirea între identitățile naționale nu poate sta în calea unității reale a tuturor popoarelor în cadrul umanității care, la rîndul ei, are propria sa identitate.

3) *Istoria.* Dacă istoria națională stă la baza unității poporului, istoria universală sau mondială întemeiază unitatea mai amplă, dar nu mai puțin trainică, a întregii umanități. Mai mult, istoria națională poate fi concepută doar ca o parte integrantă a istoriei universale. Încercați să vă imaginați istoria rusă exclusiv în limitele autohtone. Chiar dacă s-ar fi reușit prin tot felul de mistificări tăgăduirea originii scandinave a statului nostru, ar fi fost cu neputință de negat faptul că, o dată cu creștinarea Rusiei de către greci, poporul nostru s-a înscris în sfera vieții universale transnaționale. Prin conținutul său, creștinismul este un adevăr absolut deci suprauman și cu atît mai mult supranațional. Dar și sub aspect istoric el nu poate fi aliniat nici unei națiuni: cum să desparți sîmburele evreiesc de învelișul caldeean și iranian, egiptean și fenician, grec și roman? Și totuși fără acest sîmbure și fără aceste învelișuri naționale nu ar fi existat creștinismul ca revelație pozitivă și deci nu s-ar fi întemeiat Împărăția universală a Domnului. Oricare ar fi însă însemnătatea forțelor naționale în constituirea religiei universale, noile popoare — precum Rusia, care s-a format după afirmarea creștinismului și l-a adoptat în forma lui gata constituită, ca revelație finală a Binelui necondiționat — nu mai pot găsi în ele însele adevărata sursă a propriei lor vieți; istoria lor poate avea un sens numai ca proces de asimilare mai mult sau mai puțin izbutită în vederea îndeplinirii obiectivului deja fixat de creștinism. Este de înțeles că în însuși procesul pregătirii, un popor creștin nu poate și nu trebuie să rămînă izolat, înstrăinat și ostil față de alte popoare, căci o asemenea atitudine contravine însăși esenței creștinismului, și nu te poți pregăti pentru

îndeplinirea sarcinii amintite, afirmîndu-te în directă contradicție cu sensul ei lăuntric. Rusia și-a dovedit adeziunea la universalismul creștin atunci cînd, în cea mai glorioasă și importantă epocă din istoria ei, a ieșit definitiv din izolarea națională și s-a manifestat ca un membru viguros al comunității internaționale. Abia în acel moment s-a dezvăluit și geniul național al Rusiei care a produs tot ceea ce este semnificativ și valoros pînă acum nu numai pentru noi, dar și pentru celelalte popoare: pe trunchiul vînjos al statului întemeiat și „europenizat" de către Petru cel Mare a crescut floarea minunată a poeziei noastre profunde, meditative și suave. Universalismul rus — la fel de diferit de cosmopolitism precum limba apostolilor de esperanto — se leagă de numele lui Petru cel Mare și Puşkin, și este greu să evoci alte nume ale națiunii ruse care să le egaleze pe acestea!

Așa cum un individ își găsește sensul vieții personale numai în familie prin legătura cu înaintașii și urmașii săi; așa cum, la rîndu-i, familia își duce viața numai în mijlocul poporului și în relație cu trecutul acestuia, tot astfel trăiește și evoluează poporul numai în mediul supranațional și internațional; așa cum întregul șir de generații succesive trăiește în și prin indivizii singulari, iar un popor unitar trăiește și acționează în și prin totalitatea acestor șiruri, tot astfel trăiește și își face istoria umanitatea unitară prin totalitatea popoarelor.

Dacă poporul este o realitate și nu o simplă noțiune generică, dacă organicitatea relației ce unește popoarele între ele în istoria universală este, de asemenea, un fapt real, atunci trebuie să recunoaștem că și umanitatea în ansamblul ei este reală întrucît organele reale și vii aparțin exclusiv unui corp real și viu și nicidecum unei noțiuni abstracte. Sub semnul Binelui aceeași solidaritate morală necondiționată care îl leagă pe om de înaintașii și urmașii săi, formînd laolaltă și familia normală, îl atașează prin intermediul acestor legături eliberatoare inițiale și nemijlocite la universalul întreg, așa cum este el concentrat în umanitate. Umanitatea este subiectul (sau „receptorul") colectiv integral al Binelui desăvîrșit, chipul total și asemănarea lui Dumnezeu sau purtătorul ordinii morale adevărate (a Împărăției lui Dumnezeu). Dar după cum s-a mai spus, prin însăși esența ordinii sau organizării morale fiecare parte sau fiecare membru al macroantropo-

sului contribuie la plenitudinea absolută a întregului, deoarece omul este la fel de necesar pentru realizarea plenitudinii în discuție, ca și aceasta din urmă pentru om. Așa cum umanitatea este de neconceput în afara popoarelor din care se constituie, iar poporul în afara familiilor și familiile în afara persoanelor singulare, lucrul este valabil și invers: omul singular este de neconceput (nu numai biologic, dar și moral) în afara succesiunii generațiilor, viața morală a familiei este imposibilă în afara poporului, iar viața acestuia este imposibilă în afara umanității. Pînă nu demult acest truism era acceptat cu plăcere în totalitatea sa, de la o vreme însă (din motive neclarificate încă de către sistemele existente ale filozofiei istoriei) a devenit obicei faptul, contrar logicii, de a despărți de acest adevăr elementar „vîrful" lui necesar și de a declara dependența interioară a poporului față de umanitate o născocire fantezistă. Se admite îndeobște că un fiu sau un tată rău, un om care nu-și venerează strămoșii și nu se îngrijește de educarea urmașilor săi (sub raport biologic sau spiritual) nu poate fi un bun patriot, iar un rău patriot nu poate fi slujitorul binelui general; se admite, de asemenea, în ordine inversă, că un rău patriot nu poate fi un bun familist, iar un rău familist — un om normal. Nu se acceptă însă faptul că prin aceeași coordonare a diferitelor trepte de organizare morală devine imposibil ca un om să fie un adevărat patriot (și prin urmare exponentul normal al vieții de familie și în final al celei personale) atunci cînd manifestă indiferență față de bunul suprem al tuturor popoarelor. Or, este absolut limpede că dacă un om consideră drept scop suprem bunăstarea poporului său, luat în izolarea sa de celelalte popoare, el, în primul rînd, refuză Binelui determinarea esențială de a fi universal și deci își denaturează însuși scopul; în al doilea rînd, el denaturează chiar ideea de popor prin separarea bunăstării acestuia de bunăstarea celorlalte popoare care, în realitate, sînt solidare; din această dublă denaturare reiese, în al treilea rînd, că un asemenea om poate sluji numai unui popor denaturat căruia îi comunică un bine deopotrivă denaturat. Cu alte cuvinte, omul se poate pune doar în serviciul răului și în măsura în care aduce prejudicii patriei sale, este de socotit un rău patriot.

Binele acoperă toate manifestările particulare ale vieții, dar el însuși este *indivizibil*. Ca virtute, patriotismul face parte din atitudinea general cuvenită față de *orice* și, ca atare, în ordinea

morală, nu poate fi separat de acest întreg și opus lui. În condițiile organizării morale un popor nu poate prospera *pe seama* sau în detrimentul celorlalte popoare. Așa cum virtutea morală a unui om se recunoaște după utilitatea reală a propriilor lor succese pentru ceilalți, tot astfel prosperitatea poporului fidel principiului moral este în mod necesar legată de binele general. Această axiomă logică și morală este denaturată în mod grosolan prin următorul sofism uzual: trebuie să ne gîndim numai la poporul nostru căci el este bun și deci progresul lui este în folosul tuturor. În acest sofism transpare cu o mare claritate sau se omite cu o uimitoare insolență un adevăr evident după care însăși înstrăinarea propriului popor de celelalte popoare, aprecierea lui *exclusiv* prin prisma calităților sale pozitive, constituie din capul locului un rău pe baza căruia nu se poate ajunge decît la un alt rău. Una din două: ori trebuie să considerăm etnia noastră ca atare drept un bun (un bun suprem), adică s-o punem în locul lui Dumnezeu, lepădîndu-ne, în genere, de creștinism și de monoteism, conform căruia „Nimeni nu este bun decît unul Dumnezeu"[1]; ori trebuie să admitem că poporul nu devine bun în virtutea datelor sale etnice, ci grație acordului cu și adeziunii la Binele absolut, ceea ce este, evident, posibil doar prin adoptarea atitudinii binevoitoare generale — față de celelalte popoare în particular. Un popor nu poate fi cu adevărat bun atîta timp cît nutrește față de celelalte popoare ura sau se înstrăinează de ele, neidentificîndu-le cu semenii săi și neiubindu-le ca pe sine însuși.

Pe această bază se definește și datoria morală a patriotului autentic — aceea de a sluji poporul în Bine sau a sluji binele adevărat al poporului care este indivizibil legat de binele general: altfel spus, *a sluji poporul în cadrul umanității și umanitatea în cadrul poporului.* Un asemenea patriot va găsi în orice neam și orice etnie alogenă o latură pozitivă, bună, și, ca atare, în numele binelui comun va descoperi afinitatea cu propriul său popor.

Cînd se vorbește de apropiere între popoare, despre acorduri, relații de prietenie și alianțe internaționale, trebuie să știm, înainte de a ne bucura sau întrista, dacă apropierea sau unirea are loc în perspectiva binelui sau răului. Dacă două persoane sau două

[1] Marcu, 10, 18. (*N. ed.*)

popoare sînt unite prin ură față de un terț, unirea constituie un rău și o sursă de proliferare a unui alt rău. Problema subzistă și în cazul în care cei doi sînt uniți prin interesul sau bunul comun, căci interesul poate fi nedemn, iar bunul aparent. Prin urmare, unirea popoarelor și a indivizilor sub semnul unui interes nedemn sau al unui bun aparent nu este benefică și de dorit pentru sine însăși, fără să fie neapărat de-a dreptul malefică. Orice unire a oamenilor și popoarelor poate fi salutată numai în măsura în care contribuie la organizarea morală a umanității sau la structurarea, în cadrul ei, a Binelui necondiționat. Am descoperit că *subiectul* ultim al acestei organizări — ființa reală a *ordinii morale* — este omul comunitar sau umanitatea, succesiv decompozabilă în organele și componentele sale: popoare, familii și persoane. Știm acum *cine* se supune organizării sub raport moral; urmează să aflăm *cum* anume se organizează, adică să examinăm problema privind *formele universale ale ordinii morale.*

VIII

Atitudinea cuvenită sau demnă a omului față de Ființa Supremă, față de ceilalți oameni și față de natura inferioară se organizează la nivel comunitar sub formă de biserică, stat și administrare a economiei.

Sentimentul religios al individului se dezvoltă și se manifestă în mod obiectiv prin intermediul Bisericii (universale) care devine astfel o *credință instituționalizată.*

Din punctul de vedere al moralei religioase, omul trăiește în trei diferite tipuri de medii: lumesc sau condiționat (lumea de aici), divin sau necondiționat (Împărăția lui Dumnezeu) și propriu-zis religios (Biserica) mijlocindu-le pe celelalte două în planul realității.

Este potrivnic unui sentiment religios sănătos să ne cantonăm definitiv în opoziția netă dintre lume și Divinitate, dintre pămînt și cer. Chiar dacă sîntem sincer dispuși să considerăm lumea întreagă ca o pulbere fără rost, *aceasta se menține* fără să-i pese de privirea noastră disprețuitoare. *Cine* o susține? Dacă am spune că Dumnezeirea, am comite un adevărat păcat, iar dacă vom admite că pulberea lumească nu este altceva decît o fantomă a imaginației noastre, atunci propriul nostru *eu*, torturat de coșmarul fenomenelor

și neputincios în fața nălucilor create chiar de el, se va dovedi el însuși a fi un fir de praf fără noimă, nimerit de aiurea în ochiul veșniciei, tulburîndu-i exasperant vederea. Această din urmă viziune ne duce într-un păcat și mai mare. Întrucît în cele din urmă totul se reduce la Dumnezeu, cu cît ne raportăm mai disprețuitor la existența lumească cu atît mai nedemne sînt reprezentările noastre asupra ființei absolute; cînd declarăm că lumea este un neant, comitem o curată blasfemie, deoarece toate aspectele rele ale lumii care nu sînt înlăturate prin simpla lor negare verbală trebuie să le atribuim în mod direct chiar lui Dumnezeu. Acest gen de corelație nu poate fi eludat cîtă vreme se iau în considerație doar doi termeni opuși. Există însă cel de al treilea, intermediar, există un mediu istoric în care pulberea inutilă a pămîntului se transformă, grație unui subtil sistem artificial de tratare, într-un sol fertil al viitoarei Împărății a lui Dumnezeu.

Un sentiment religios sănătos nu ne cere renunțarea la lume și nici anularea ei; ne cere doar să refuzăm a o considera drept principiul autonom necondiționat al vieții noastre — fiind *în lume*, noi înșine trebuie nu numai să fim „din lume"[1], dar să și acționăm în această calitate asupra lumii în așa fel încît ea să înceteze a fi așa cum este și să devină din ce în ce mai mult lumea care vine de la Dumnezeu.

La nivelul superior al conștiinței universale esența credinței constă în a atribui demnitatea necondiționată exclusiv lui Dumnezeu și în a judeca numai în raport cu El toate celelalte fenomene care pot avea, la rîndu-le, o valoare absolută, dar nu în și prin ele însele, ci în și prin Dumnezeu. *Totul devine demn prin stabilirea relației pozitive cu unicul purtător al demnității.*

Dacă toți oamenii și toate popoarele ar împărtăși cu adevărat credința, adică ar identifica binul propriu cu Binele absolut și unic numit Dumnezeu, atunci ar fi uniți și, ajungînd la unire sau solidaritate reciprocă întru Dumnezeu, ar trăi, desigur, după rînduiala dumnezeiască, iar unitatea lor ar coincide cu sfințenia. Or, umanitatea reală, nefiind mobilizată de interesul comun și absolut pentru Dumnezeu, se vede descentrată în voința sa de o mulțime de interese particulare și incoerente: de aici dis-

[1] Ioan, 15, 19; 17, 14. (*N. ed.*)

cordia și dezintegrarea, și pentru că o faptă rea nu poate genera acte benefice, activitatea *ca atare* a umanității dezintegrate nu poate duce decît la păcat. Iată de ce organizarea morală a umanității trebuie să înceapă cu unificarea de fond a acesteia și cu sfințirea activității sale.

Unitatea perfectă și sfințenia există în Dumnezeu, discordia și păcatul — în umanitatea laică, unificarea și consfințirea — în biserică; aceasta reconciliază și pune de acord lumea dezintegrată și plină de păcate cu Dumnezeu. Dar pentru a purcede la unificare și sfințire, însăși biserica trebuie să fie *unită* și *sfîntă*, adică să-și aibă reazemul în Dumnezeu, independent de oamenii dispersați și păcătoși care au *nevoie* de unificare și sfințire, fără ca ei înșiși să fie în stare de acest lucru. Așadar *Biserica constituie, în esența sa, unitatea și sfințenia Divinității*, dar nu luată ca atare, *ci în măsura în care există și acționează actualmente în lume*: este prezența *Divinității în alteritatea sa* sau esența reală a umanității îndumnezeite. *Unitatea* și *sfințenia* bisericii se manifestă în spațiu prin universalitate sau *catolicitate*, iar în timp — prin continuitatea *apostolică*. Catolicitatea (*kath'olon* — în conformitate cu întregul) constă în aceea că toate formele și acțiunile bisericești rataşează oameni singulari și popoare singulare la întreaga umanitate îndumnezeită atît prin centrul ei individual — Hristos, cît și prin cercurile ei comunitare: în lumea forțelor imateriale, a sfinților răposați care trăiesc întru Dumnezeu, precum și pe pămîntul credincioșilor militanți. Întrucît în biserică totul se conformează întregului absolut, totul este *catolicizat*, în fața ei nu mai are importanță exclusivitatea caracterelor individuale și raționale, a rangurilor sociale, dispar separațiile sau *dezbinările* și se păstrează deosebirile, căci credința cere să acceptăm unirea întru Dumnezeu nu ca fiind ceva indistinct și golit, monocolor și sterp, ci ca plenitudinea absolută a oricărei vieți. Separările dispar, dar se păstrează deosebirea între biserica invizibilă și cea vizibilă, pentru că prima constituie forța activă latentă a celei de a doua, iar aceasta din urmă — vizibilitatea în devenire a celei dintîi; ele sînt unite prin esență și deosebite ca ipostază. Separările dispar, dar în biserica vizibilă se păstrează deosebirea între numeroasele neamuri și popoare în consensul cărora Unicul Duh mărturisește, pe limbi diferite, adevărul unic și prin diferite daruri și vocații comunică

Binele unic. În fine, separările dispar, dar se păstrează deosebirea între biserica dascălilor și cea a discipolilor, între cler și popor, între mintea și trupul bisericii, așa cum deosebirea între soț și soție nu constituie un obstacol, ci baza unirii lor desăvîrșite.

IX

Catolicitatea bisericii — formă fundamentală de organizare a umanității — este solidaritatea conștientă și premeditată a tuturor membrilor corpului universal în vederea unicului scop necondiționat al existenței în contextul „diviziunii complete a muncii spirituale", a darurilor și oficierilor prin care se exprimă și se realizează acest scop. O asemenea solidaritate morală — funciar deosebită, prin caracterul ei conștient și benevol, de solidaritatea naturală pe care o regăsim între diferiții membri ai organismului fizic, precum și între diferitele grupuri de ființe naturale — formează o adevărată *frăție* în care omul își găsește *libertatea* și egalitatea pozitivă. Omul nu se bucură de adevărata libertate atunci cînd îl apasă, ca fiind ceva exterior și străin, mediul social. O astfel de înstrăinare se elimină radical numai cu ajutorul principiului bisericii universale în care fiecare om trebuie să aibă în cadrul întregului social garanția plenitudinii libertății lui interioare, fără vreo limită din exterior. *În orice caz*, omul are nevoie de o astfel de complinire din partea „celuilalt", căci în ordinea limitării sale naturale el este o ființă inevitabil dependentă și nu se poate singur constitui într-o rațiune suficientă pentru propria sa existență. Dacă îl privăm pe om de ceea ce le datorează el celorlalți, de la părinți pînă la stat și istoria universală, nu numai din libertatea, dar chiar din existența lui nu mai rămîne nimic. Ar fi o nebunie să negăm această dependență fatală. Nefiind suficient de *puternic*, omul are nevoie de *ajutor* pentru ca libertatea lui să devină realitate și nu numai revendicare verbală. Dar ajutorul primit de la *lume* nu este decît întîmplător, temporar și parțial, în timp ce de la Dumnezeu, prin intermediul bisericii, i se făgăduiește un ajutor sigur, permanent și atotcuprinzător. Numai contînd pe acest sprijin, el poate fi cu adevărat liber, adică poate dispune de o forță suficientă pentru realizarea voinței lui. Adevărata libertate a omului este, evident, incompatibilă cu necesitatea a ceea ce nu dorește și cu imposi-

bilitatea a ceea ce reclamă voința lui[1]. Dar orice obiect al dorinței, orice bun devine accesibil omului numai cu condiția ca el și cei pe care îi iubește să fie în viață; există, prin urmare, un singur obiect principal al dorinței — perpetuarea vieții —, ca și un singur obiect principal al nedorinței — moartea. Or, tocmai în fața ei, a morții, tot ajutorul lumesc se dovedește a fi nul. Calamitatea calamităților, moartea apare în acest context ca o necesitate necondiționată, iar bunul bunurilor — nemurirea — se prezintă ca o imposibilitate necondiționată. Prin urmare, omul nu poate obține de la lumea libertatea sa adevărată. Numai umanitatea îndumnezeită sau Biserica, bazată pe unitatea lăuntrică și pe îmbinarea multilaterală a vieții tainice și a vieții vizibile în ordinea Împărăției lui Dumnezeu, numai Biserica, afirmînd preeminența esențială a spiritului și făgăduind învierea finală a trupului, îi oferă omului tărîmul pe care să-și înfăptuiască pozitiv libertatea sau să-și satisfacă în chip real voința. A crede sau nu în aceasta este o opțiune care nu atîrnă de judecata filozofică. Dar dacă nici cea mai elaborată filozofie nu este în stare să dea sau să ia credința, un simplu act de gîndire logică este suficient pentru a recunoaște că omul care vrea să trăiască, dar este condamnat la moarte, nu poate fi în mod riguros considerat liber. Or, într-o situație de acest fel se află, din punct de vedere lumesc sau natural, orice om și întreaga omenire. Prin urmare, omul poate avea libertate pozitivă numai în ordinea supralumescului pe care o reprezintă Biserica universală. Numai aici el se poate bucura și de o egalitate pozitivă.

În condițiile diversității naturale a oamenilor, pe cît de inevitabilă pe atît de deziderabilă — ar fi prea trist dacă toți oamenii ar fi identici din punct de vedere fizic și spiritual, și chiar multitudinea lor nu ar mai avea sens — egalitatea directă între ei, luați ca persoane distincte, este absolut imposibilă : oamenii sînt egali nu prin ei înșiși, ci numai prin egala raportare la altceva de ordin universal și superior. De acest fel este egalitatea tuturor în fața legii, denumită egalitate civică. Dar, oricît de importantă ar fi o asemenea egalitate în ordinea existenței laice, ea rămîne în esență, formală și negativă. Legea definește un anumit cadru

[1] Romani, 7, 19. (*N. ed.*)

general al activității umane, obligatoriu în egală măsură pentru toți și fiecare, dar ea nu se implică în conținutul vieții vreunui om, nu asigură nimănui bunurile ei principiale și, fără să-i pese, lasă pe unul într-o stare umilă, iar pe altul cu surplusul unor varii privilegii. Societatea laică poate recunoaște în fiecare om semnificația necondiționată în sens de posibilitate abstractă sau de drept principial, dar transpunerea acestei posibilități și a acestui drept în realitate este garantată numai de Biserică; cuprinzîndu-i pe toți în întregul Dumnezeu-omenesc, ea conferă fiecăruia conținutul absolut al vieții și îi face astfel egali pe toți în același fel în care unitățile finite sînt egale între ele în raport cu infinitul. Dacă în Hristos, cum zice apostolul, „locuiește trupește toată plinătatea dumnezeirii", iar în fiecare credincios trăiește Hristos[1], cum ar mai avea loc inegalitatea? Împărtășirea din conținutul absolut prin intermediul Bisericii universale făurește din ei un întreg solidar necondiționat — o frăție desăvîrșită, făcîndu-i pe toți liberi și egali.

Întrucît însă o asemenea frăție desăvîrșită în esența sa este la origine determinată drept ceva devenit și încă în curs de devenire în timp, ea reclamă o formă corespunzătoare a legăturii sale Dumnezeu-omenești cu trecutul ca atare, adică o continuitate religioasă sau o *paternitate spirituală*. Această cerință se satisface prin determinarea ultimă a bisericii de a fi *apostolică*.

X

Deoarece viața noastră se desfășoară în timp, tot în și prin timp trebuie să se mențină și să se transmită relația noastră de dependență față de principiul divin (în ipostazele lui istorice) și anume ca relația în virtutea căreia viața spirituală a prezentului își are începutul nu *în sine*, ci în purtătorii mai vechi sau mai vîrstnici ai harului Dumnezeu-omenesc. Biserica unită, sfîntă și soborniceasc㠠(catholică) este cu necesitate o biserică *apostolică*. Apostolatul sau mesianismul se opune impusturii. Mesianismul constituie baza religioasă a activității, impostura — baza ei antireligioasă. Tocmai în aceasta vădește Hristos semnul opoziției între El și omul nelegiuirii (antihristul): „Eu am venit în Numele Tatălui Meu și voi nu Mă primiți; dacă va veni un altul, în numele său, pe

[1] Coloseni, 2, 9. (*N. ed.*)

acela îl veți primi." În creștinism își găsește expresia superioară fundamentul prim al religiei — recunoașterea pioasă a dependenței de strămoși. „Tatăl M-a trimis", „caut să fac voia Tatălui care M-a trimis"[1]. Fiul, Unul Născut, este trimisul cu precădere și apostolul lui Dumnezeu în esență. El întrupează propriu-zis sensul cel mai adînc și etern al caracterului apostolic (din care derivă un alt sens mai direct — cel istoric). „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi:"[2] apostolii născuți prin cuvîntul și spiritul lui Hristos, sînt trimiși de El pentru nașterea spirituală a noilor generații, pentru transmiterea în timp a legăturii veșnice între Tatăl și Fiul, între Cel care trimite și Cel trimis.

Atitudinea filială este arhetipul credinței și Fiul Unul Născut — *fiul cu precădere* — este însăși credința personificată. Formă comunitară de organizare a credinței, biserica trebuie să-i fie subordonată în întregime: în alcătuirea ei socială, în doctrină și în riturile religioase. Evlavie personificată, Hristos este calea, adevărul și viața Bisericii Lui.

Pentru orice ființă (bineînțeles cu excepția Începutului prim și a Obiectului prim al oricărei credințe) *calea* evlaviei rezidă în a nu se origina din sinele omului, din ceva inferior, ci în a porni de la ceva superior, pus în față: este calea ierarhică, este calea continuității divine și a datinei. În virtutea acestui fapt independent de formele exterioare pe care le îmbracă ordinea administrației bisericești sub impactul condițiilor istorice, forma religioasă bisericească propriu-zisă — continuitatea prin hirotonisire se întemeiază totdeauna pe o ordine ierarhică, de sus în jos: nu numai mirenii nu au dreptul să-i hirotonisească pe părinții duhovnicești, dar chiar în sînul clerului se respectă cu strictețe treptele ierarhice, așa încît numai cea superioară — *preafericiții* — să reprezinte principiul *activ* care să transmită consfințirea celorlalte două.

Sub semnul aceleiași credințe — deși în plan teoretic — stă și *adevărul* bisericii. Cale de acces la înțelepciunea lui Hristos, adevărul bisericii nu are caracter științific, filozofic și nici chiar teologic, limitîndu-se exclusiv la *dogmele credinței*. Aici se află cheia înțelegerii dogmaticii creștine și a sinodurilor care s-au preocupat de elaborarea ei. În sfera doctrinei religioase, interesul

[1] Ioan, 5, 36, 43, 30. (*N. ed.*)
[2] Ioan, 20, 21. (*N. ed.*)

credinței constă în aceea ca reprezentările asupra divinității să nu diminueze prin nimic plinătatea atitudinii religioase față de această divinitate, plinătate realizată inițial în Hristos ca Fiul lui Dumnezeu și fiul omului. Toate „ereziile" de care se ferea biserica prin intermediul formulelor sale dogmatice negau, într-un fel sau altul, această plinătate religioasă sau totala și complexa noastră adopțiune de către Dumnezeu prin Dumnezeu-Omul desăvîrșit. Unii vedeau în Hristos un semizeu, alții un semiom: fie că unicul Dumnezeu-Om era considerat ca o personalitate dedublată, fie că din această asociere a divinului cu umanul se reținea doar latura inteligibilă, refuzînd dumnezeirii expresia ei sensibilă[1].

Calea legitimă a ordinii ierarhice ca și *adevărul* credinței își găsesc împlinirea și îndreptățirea în viața *bisericii*. Viața omului trebuie să fie concentrată din interior, unită și sfințită de lucrarea lui Dumnezeu și astfel transformată într-o viață Dumnezeu-omenească. Totodată, atît fondul problemei cît și principiul credinței impun ca procesul renașterii să înceapă de sus, de la Dumnezeu, să aibă ca fundament harul și nu voința naturală a omului singular: se impune ca procesul să aibă un caracter *Dumnezeu-omenesc* și nu om-dumnezeiesc. În aceasta rezidă semnificația *tainelor* ca bază proprie vieții noi. Sensul moral al tuturor sfintelor taine (sub raportul moralei religioase sau al credinței) constă tocmai în aceea că omul recunoaște dependența sa necondiționată față de Binele absolut real, dar și absolut tainic, inaccesibil cunoașterii prin simțuri, care, nefiind creat de el, îi este dat. În fața tainei, voința omului renunță la tot ceea *ce-i aparține*, rămîne într-o stare de totală potențialitate sau puritate și prin aceasta devine capabilă, ca formă pură, să însușească conținutul supraomenesc. Prin intermediul tainelor, esența unică și sacră pe care o întruchipează Biserica în sine (*Ding an sich*, sau în terminologia filozofică — *noumenul*

[1] Sensul adînc și principial al disputelor în jurul dogmelor, în care se pune problema esenței înseși a religiei creștine sau a evlaviei, a fost relevat de mine mai pregnant în celelalte scrieri. Vezi *Marea dispută și politica creștină* (1883), *Evoluția dogmatică a bisericii* (1886), *Rusia și Biserica universală* (1889). Acest sens este exprimat cu o claritate sporită în polemica cu *iconoclasmul* prin care s-a încheiat elaborarea dogmelor în Răsăritul creștin. (*N. a.*)

bisericii) unește sau înglobează realmente în sine esența lăuntrică a omului și conferă vieții lui un caracter Dumnezeu-omenesc.

O asemenea viață care le pare ca supranaturală celorlalte regnuri ale naturii (culminînd cu cel uman, de esență rațională), dar care este întru totul naturală pentru Împărăția lui Dumnezeu, își are propriul ei ciclu de dezvoltare, ale cărei principale momente sînt punctate de biserică prin cele șapte taine. O asemenea viață ia naștere (prin botez), dobîndește principiul de organizare dreaptă, de creștere și consolidare (prin miruire), se vindecă de stricăciunile făcute (prin penitență), se alimentează pentru veșnicie (prin euharistie), împlinește sau integrează ființa singulară a omului (prin căsătorie), creează paternitatea spirituală ca bază a ordinii sociale autentice (prin cler sau hirotonisire) și, în fine, sfințește trupul suferind și muribund pentru învierea viitoare deplină (prin maslu)[1].

XI

Garanțiile reale și secrete ale vieții supreme sau Împărăției Domnului, obținute prin tainele bisericești, nu depind inițial și prin esența lor de voința omului. În ciuda acestui fapt, o viață supremă sub aspectul ei Dumnezeu-omenesc nu se mulțumește cu participarea noastră pasivă, procesul ei solicitînd din partea sufletului omenesc sprijinirea voluntară a Duhului suprem. Deși forțele pozitive ale acestui sprijin au ca izvor harul lui Dumnezeu (neglijarea acestui adevăr generează greșelile grave ale semipelagianismului), ele sînt asumate de voința umană, distinctă, sub raport formal, de voința lui Dumnezeu, și se manifestă prin propria lor acțiune (uitarea acestui al doilea adevăr, nu mai puțin important decît primul, a dat naștere în hristologie ereziei monofizice, iar în etică — chietismului).

În realitate, acțiunile și faptele propriu-zis omenești, conforme cu harul lui Dumnezeu (și suscitate de lucrarea Lui premergătoare) trebuie să exprime, evident, o atitudine normală a persoanei față de Dumnezeu, față de oameni și natura lor materială în corespondență cu cele trei temeiuri ale moralității: credința, mila

[1] Mai detaliat în *Bazele spirituale ale vieții*, ed. a III-a, 1897, și în *Rusia și Biserica universală* (ultimul capitol). (*N. a.*)

și ruşinea. Cea dintîi expresie concentrată şi activă a sentimentului religios sau a evlaviei — *faptă* cu precădere — o constituie *rugăciunea*, sub acelaşi unghi al acţiunii, mila este o *milostenie*, iar ruşinea este abstinenţă sau post[1]. Aceste trei acţiuni ale omului determină apariţia şi dezvoltarea în el a noi vieţi fericite, aşa cum reiese cu o claritate şi simplitate uimitoare din povestirea sfîntă despre Corneliu, centurionul evlavios care „făcea multe milostenii norodului şi se ruga totdeauna lui Dumnezeu". Iată ce povesteşte el însuşi: „Acum patru zile eram postind pînă la ceasul acesta şi mă rugam în casa mea, în ceasul al nouălea, şi iată un bărbat în haină strălucitoare a stat în faţa mea. Şi el a zis: Corneliu, a fost ascultată rugăciunea ta şi milosteniile tale au fost pomenite înaintea lui Dumnezeu" (urmează porunca să fie chemat Simon, zis Petru, care cunoştea cuvintele mîntuirii) (*Faptele apostolilor*, 10). Dacă lucrarea tainică premergătoare a harului lui Dumnezeu, care nu a fost respinsă de Corneliu, l-a îndemnat la fapte de omenie şi l-a sprijinit în ele prin rugăciune, milostenie şi post, înseşi aceste fapte, aşa cum se arată fără ocolişuri, au provocat noile semne ale graţiei lui Dumnezeu. Remarcabil aici este faptul că aşa cum arătarea îngerului ceresc nu era decît un mijloc excepţional de a urma calea trasată de credinţă şi de a chema pe trimisul pămîntean al lui Dumnezeu, pe mijlocitorul pămîntean al adevărului şi al vieţii supreme — tot astfel, revărsarea neobişnuită şi îmbelşugată a darurilor Sfîntului Duh, care s-a petrecut după perioada lui Petru în casa lui Corneliu, nu a exclus pentru neofiţi modalitatea obişnuită, am spune organică, de a intra în mod real şi misterios în viaţa fericită prin botez (*Idem*, sfîrşitul capitolului).

Această povestire tipică se remarcă şi mai mult prin *ceea ce lipseşte din ea*. Nici îngerul lui Dumnezeu, nici apostolul Petru, vestitor al *păcii lui Hristos*, şi nici glasul Sfîntului Duh care a răsunat neaşteptat în sufletul neofiţilor nu i-a spus centurionului cohortei italice ceea ce, în viziunea nouă a creştinismului, era cel mai important şi imperios necesar să ştie un ostaş roman: nu i s-a spus că o dată ce a devenit creştin el *trebuie mai întîi să arunce arma* şi să renunţe negreşit la *serviciul militar*. În toată povestirea

[1] Cele trei acţiuni moral-religioase sînt abordate mai pe larg în prima parte a lucrării mele *Bazele spirituale ale vieţii*. (*N. a.*)

nici un cuvînt, nici o aluzie la așa ceva, deși era vorba de un reprezentant al ostășimii. Renunțarea la serviciul militar nu este prevăzută în reprezentările Noului Testament privitoare la îndatoririle oștașului lumesc pentru a deveni un cetățean cu drepturi depline al Împărăției Domnului. În afară de condițiile pe care centurionul Corneliu oricum le îndeplinea — rugăciunea, milostenia și postul — i s-a cerut să-l „cheme pe Simon, cel ce se numește și Petru..." care „va spune ce să faci". La venirea lui Petru, Corneliu i-a spus: „Și acum noi toți sîntem de față înaintea lui Dumnezeu, ca să ascultăm *toate cele poruncite ție de Dumnezeu*"[1]. Dar în acest *tot* nici o vorbă despre serviciul militar: „Iar Petru, deschizîndu-și gura, a zis: Cu adevărat înțeleg că Dumnezeu nu este părtinitor. Ci în orice neam, cel ce se teme de El și face dreptate este primit de El. Și El a trimis fiilor lui Israel cuvîntul, binevestind pacea prin Iisus Hristos: Acesta este Domn peste toate. Voi știți cuvîntul care a fost în toată Iudeea, începînd din Galileea după botezul pe care l-a propovăduit Ioan (adică despre Iisus din Nazaret — *n.a.*) cum a uns Dumnezeu cu Duhul Sfînt și cu putere pe Acesta care a umblat făcînd bine și vindecînd pe toți cei asupriți de diavolul, pentru că Dumnezeu era cu El. Și noi sîntem martori pentru toate cele ce a făcut El și în țara iudeilor și în Ierusalim; pe Acesta L-au omorît, spînzurîndu-l pe lemn. Dar Dumnezeu L-a înviat a treia zi și I-a dat să se arate. Nu la tot poporul, ci nouă martorilor, dinainte rînduiți de Dumnezeu, care am mîncat și am băut cu El după învierea Lui din morți. Și ne-a poruncit să propovăduim poporului și să mărturisim că El este Cel rînduit de Dumnezeu să fie judecător ai celor vii și ai celor morți. Despre Acesta mărturisesc toți proorocii, că tot cel ce crede în El va primi iertarea păcatelor, prin numele Lui. Încă pe cînd Petru vorbea aceste cuvinte Duhul Sfînt a căzut peste toți cei care ascultau cuvîntul."[2]

Am zăbovit asupra povestirii centurionului Corneliu nu pentru a reveni la o chestiune specială privind serviciul militar[3], ci pentru că ea cuprinde o sugestie clară referitoare la soluționarea proble-

[1] Faptele, 10, 33. (*N. ed.*)

[2] Faptele, 10, 34–44. (*N. ed.*)

[3] Vezi mai sus, capitolul „Semnificația războiului". (*N. a.*)

mei generale privind atitudinea bisericii față de stat, a Creștinismului față de Imperiu, a Împărăției lui Dumnezeu față de lumea seculară; pe scurt, la problema *statului creștin*. Dacă după convertirea completă la creștinism Corneliu a continuat să fie ostaș, dar nu s-a divizat în două persoane distincte, străine una față de cealaltă, acest lucru înseamnă că el s-a transformat într-un *ostaș creștin*. Din unirea unor asemenea ostași se formează oastea creștină. Se știe însă că armata reprezintă deopotrivă expresia ultimă și baza reală primă a statalității, și dacă a fost posibilă formarea oastei creștine, cu atît mai mult devenea posibilă, chiar prin aceasta, apariția statului creștin. Este neîndoielnic că tocmai în acest fel a soluționat creștinismul istoric problema respectivă. Rămîne de discutat doar chestiunea bazelor interne ale acestei înfăptuiri.

XII

Pe cînd Corneliu era păgîn, sentimentul de milă îl obliga „să facă multe milostenii norodului"[1] și, firește, același sentiment îl îndemna să-i apere pe cei slabi de orice ofensă și să-i determine pe cei violenți să se supună legilor. Deși Corneliu știa că legea, ca orice bun omenesc, este un bine relativ de care se poate abuza, deși auzise, poate, de un revoltător abuz de putere legală pe care îl comisese procuratorul Pontius sub presiunea preoțimii invidioase și rele din Ierusalim, atunci cînd l-a condamnat la moarte pe bunul rabin din Nazaret, el, ca om drept, știa totodată că *abusus non tollit usum*[2] și nu deducea o regulă generală pe baza unor cazuri excepționale. Ca un adevărat roman (dacă e să luăm după nume), el își asuma cu nobilă mîndrie contribuția la realizarea menirii generale a orașului atotstăpînitor.

> Asta ți-i arta, a da tuturor legiuirile păcii
> A ocroti pe supuși și-i înfrînge pe mîndri cu arma.[3]

Convingrea lui nu avea un caracter abstract: în Palestina, unde era dislocată cohorta lui, numai datorită armatei romane au fost oprite, deși temporar, luptele intestine crîncene între dinastii și partide, însoțite de masacre bestiale, și numai sub protecția

---

[1] Faptele, 10, 2. (*N. ed.*)

[2] Abuzul nu anulează uzul (lat.). (*N. ed.*)

[3] Virgiliu, *Eneida*, VI, 851, *op. cit.* (*N. a.*)

aceleiași puteri romane triburile idumeice și arabe învecinate au început treptat-treptat să iasă din starea de război neîntrerupt și de barbarie primitivă.

Așadar, Corneliu, respectîndu-și slujba, nu se abătea de la adevăr și considera statul cu principala lui instituție — armata — drept o forță necesară întru binele general. Trebuia oare să-și schimbe convingerea o dată cu primirea botezului? Oare noua viață superioară, pur spirituală, revelată lui în forul său interior, a reușit să înlăture răul care există în exterior? Doar mila care îi justifică serviciul militar era adresată tocmai celor care sufereau din pricina *răului exterior* rămas intact. Sau, poate, viața superioară care i s-a revelat, fără să suprime răul exterior, trebuia să înăbușe în el binele interior — acea milă sau milostenie de care „și-a adus aminte Dumnezeu"[1] (vezi mai sus) — și să-l înlocuiască cu nepăsarea față de suferința altora? Dar nepăsarea de acest gen este proprie pietrei care se află pe treapta inferioară și nu superioară a existenței. Sau, poate, renunțînd la compasiune, creștinul obține, laolaltă cu noua viață, și forța deosebită cu ajutorul căreia învinge orice rău exterior — fără să i se împotrivească prin constrîngere — exclusiv printr-o acțiune morală concretă sau prin miracolul harului? Presupoziție evident nefondată și posibilă numai datorită unei totale neînțelegeri a esenței harului și a premiselor lui morale. Se știe că însuși Hristos s-a întîlnit pe pămînt cu unele medii umane în care harul lui nu a putut face minuni din cauza „necredinței lor"; se știe că și în cel mai prielnic mediu, cel al apostolilor săi, El l-a descoperit pe „fiul pierzării"[2]; se știe, în fine, că din cei doi tîlhari răstigniți unul singur s-a pocăit; este greu de spus dacă în alte împrejurări acesta s-ar fi supus forței dumnezeiești, dar știm sigur că în situația *dată* această forță s-a dovedit inaccesibilă celuilalt tîlhar.

Cei care afirmă că orice răufăcător poate fi readus dintr-o dată pe calea cea bună și împiedicat să comită o crimă printr-un singur act direct al harului nu-și dau seama deloc de ceea ce vorbesc. Dacă se are în vedere forța lăuntrică, pur spirituală a binelui, ea se distinge tocmai prin aceea că nu funcționează ca un motor meca-

[1] Faptele, 10, 4. (*N. ed.*)
[2] Marcu, 6, 6; Ioan, 17, 12. (*N. ed.*)

nic care produce inevitabil modificări exterioare pe plan real, ci acționează numai în condițiile apropierii ei interioare de către agentul acțiunii sale. Prin urmare, rezultatul acțiunii nu este niciînd predeterminat de bunăvoința agentului acțiunii, ci depinde în cele din urmă de caracterul reacției din partea celuilalt (părea că acest adevăr a fost ilustrat de Iuda Iscarioteanul, cu o evidență accesibilă și orbilor).

Harul lui Hristos a pogorît asupra oamenilor care păcătuiau din pricina neputinței trupești și nu din cauza perseverenței voinței rele; asupra oamenilor care nu s-au resemnat în păcatele lor, ci au suferit de pe urma acestora și au simțit nevoia unui tămăduitor. Pe acești bolnavi, dispuși a se vindeca, îi avea în vedere Hristos atunci cînd spunea că ei intră în Împărăția lui Dumnezeu înaintea evlavioșilor vanitoși care din acest motiv Îl dușmăneau, reproșîndu-l o comportare îngăduitoare față de suferinzi și desfrînate. Dar nici chiar dușmanii Lui nu au putut găsi prilejul să-l reproșeze toleranța față de ucigașii sîngeroși, blasfematori păcătoși, corupători nerușinați și față de orice criminal de profesie — dușmani ai conviețuirii umane. De ce îi lăsa în pace? Pentru că existau autoritățile iudaice și romane menite tocmai să stăvilească răul prin constrîngere.

Conform spiritului și literei evanghelice, noi nu trebuie să apelăm la autorități pentru a ne apăra de vătămările corporale și materiale cu mijloace coercitive. Nu trebuie să-l tîrîm prin tribunale și închisori pe cel care ne-a lovit sau ne-a luat haina. Trebuie să-l iertăm din tot sufletul pe vătămător pentru prejudiciile aduse nouă și să nu ne răzbunăm în nici un chip. Este clar și simplu. De asemenea, este clar că nu trebuie să ne lăsăm cuprinși de resentimente nici față de ofensatorul apropiaților noștri, iertîndu-l în suflet și continuînd a-l considera om precum pe noi înșine. Dar ce fel de datorie *practică* ne impune, în acest caz, principiul moral? Este ea aceeași și cînd sîntem ofensați noi înșine și cînd în cauză se află celălalt? A accepta să fii ofensat înseamnă să te sacrifici, să înfăptuiești un sacrificiu de sine; a accepta ofensa adusă celorlalți înseamnă să-i sacrifici pe ei — ceea ce în nici un caz nu se mai numește sacrificiu de sine. Datoria morală față de ceilalți, bazată în plan psihologic pe sentimentul milei, nu trebuie să acorde dreptul real numai opresorilor și răufăcătorilor. Oamenii

slabi și păşnici au și ei dreptul la mila și la ajutorul nostru efectiv. Dar întrucît, ca indivizi singulari, nu sîntem în stare să ajutăm în mod constant și suficient pe toți obidiții, sîntem în schimb obligați să ne achităm de această sarcină în calitate de indivizi sociali, adică prin intermediul statului. Organizarea politică este un bun natural-uman la fel de necesar vieții noastre ca și organismul fizic. Oferindu-ne bunul spiritual suprem, creștinismul nu ne privează de bunurile naturale inferioare și nu ne smulge de sub picioare scara pe care ne urcăm.

O dată cu apariția creștinismului și vestirea Împărăției lui Dumnezeu au dispărut oare pentru noi regnurile animal, vegetal și mineral? Dacă ele nu au fost suprimate, de ce ar trebui atunci desființată împărăția natural-umană întruchipată în organizarea politică la fel de necesară, în plan istoric, ca și cele de mai sus, pe plan cosmic? Nu putem înceta să fim animale, în schimb ni se pretinde să încetăm a fi cetățeni! Se poate născoci o aberație mai năstrușnică?

Din faptul că Hristos nu a venit pe pămînt cu gîndul să creeze împărăția lumii de-aici sau statul — format cu mult înainte — rezultă oare atitudinea Lui negativă față de acesta? Din faptul că în Evanghelie nu sînt pomenite modalitățile exterioare de protecție a umanității împotriva forțelor distructive ale răului s-ar putea deduce ceva în acest sens numai în cazul în care Evanghelia ar fi apărut înainte de formarea statului, într-o societate lipsită de lege, justiție și putere executivă. Ce rost ar fi avut reiterarea în Evanghelie a regulamentului juridico-civic de convieţuire care fusese deja consemnat, cu multe secole înainte, în Pentateuh? Dacă Hristos nu intenționa să-l conteste, El nu putea decît să-l aprobe, ceea ce a și făcut-o: „o iotă sau o cîrtă din Lege nu va trece... Nu am venit să stric, ci să împlinesc"[1]. Dar cînd *anume* s-a întîmplat asta? Atunci cînd Iuda l-a trădat pe dascălul său; cînd Anania și Safira i-au mințit pe apostoli[2]? Sau cînd diaconul Nicolae, sub pretextul fraţiei, s-a dedat la desfrîu[3], sau cînd un creștin din Corint a comis un incest[4]? Sau atunci cînd Duhul scria, prin intermediul profetului din Noul Testament, către reprezentanții bisericilor: unuia într-un fel: „Știu faptele tale,

[1] Matei, 5, 17–18. (*N. ed.*)
[2] Faptele, 5, 1–3. (*N. ed.*)
[3] A se compara Apocalipsa, 2, 6, 15. (*N. ed.*)
[4] 1 Corinteni, 5, 1. (*N. ed.*)

că ai nume, că trăiești, dar ești mort" (Apocalipsa 3, 1), iar altuia în alt fel: „Știu faptele tale: că nu ești nici rece, nici fierbinte. O, dacă ai fi rece sau fierbinte! Astfel, fiindcă ești căldicel — nici fierbinte, nici rece — am să te vărs din gura Mea" (Apocalipsa, 3, 15–16).

Dacă însă harul și adevărul nu au reușit de la apariția lor pînă astăzi să cucerească întreaga umanitate creștină și nici măcar partea ei covîrșitoare, se impune întrebarea: în ce mod și prin cine a fost abrogată legea? Oare legea putea fi abrogată prin har în cei care nu îmbrățișaseră nici harul și nici legea? Oare nu este limpede că pentru ei, adică pentru marea majoritate a oamenilor, legea, înainte de a fi respectată, după cuvîntul lui Hristos, trebuie să-și păstreze forța tocmai ca o limită exterioară a libertăților? Or, pentru a constitui într-adevăr o asemenea limită, legea trebuie să aibă o suficientă putere coercitivă, adică trebuie întruchipată în organizarea statală cu tribunalele, poliția și armata ei. Din moment ce creștinismul nu abroga legea, el nu putea să desființeze nici statul. Dar din faptul rațional și necesar al menținerii statului ca forță exterioară, nu rezultă nicicum că atitudinea lăuntrică a oamenilor față de forța respectivă și, prin aceasta, însuși caracterul acțiunii lui — în general și în particular — trebuiau să rămînă nemodificate. Substanța chimică din corpurile vegetale și animale nu se distruge, ci capătă noi particularități: nu degeaba există o întreagă știință numită „Chimie organică". În mod similar se poate fundamenta și *politica creștină*. Statul creștin, atunci cînd corespunde numelui său, trebuie să se deosebească într-un anumit fel de statul păgîn, deși ambele state, luate ca atare, au același fundament și scop.

XIII

„Iese un țăran la cîmp cu calul să-și are pămîntul. O să vină polovțianul[1], o să omoare țăranul și o să-i ia calul, apoi or să năvălească polovțienii cu gloata mare, or să-i omoare pe toți țăranii, or să le ardă casele, or să le ia în robie nevestele și copii, iar cnejii în acest răstimp se îndeletnicesc cu certuri între ei."[2] Pentru a nu se limita la o compasiune verbală, mila pentru acești

[1] Polovțieni — populația turcofonă care în sec. XI–XIII locuia în stepele sudice situate între Volga și Dunăre. Erau vestiți prin acțiunile războinice asupra cnezatelor rusești. (*N. ed.*)

[2] Fragment dintr-o cronică rusească. (*N. ed.*)

țărani trebuia în mod firesc să ducă la organizarea fermă și unitară a puterii de stat în măsură să-i apere pe țărani de certurile cnejilor și de invaziile polovțienilor.

Cînd într-o altă țară marele ei poet exclama cu o adîncă durere pe care o manifesta nu numai prin cuvinte:

Ahi, serva Italia dei dolor'ostello
Nave senza nocchiero in gran tempesta.[1]

aceeași milă îl îndemna direct să cheme în ajutor, de dincolo de Alpi, pe deținătorul suprem al puterii de stat, instauratorul ordinii sociale și apărătorul temut împotriva opresiunilor mărunte, necontenite și insuportabile. Mila exprimată în atîtea pasaje ale *Divinei Comedii* și apelul la statul atotputernic ca la un mijloc indispensabil de salvare au căpătat în cartea lui Dante *Despre monarhie* forma unei convingeri cristalizate și profund gîndite.

Nenorocirile care se abat asupra unei societăți cu o structură statală slab dezvoltată sau chiar absentă, care au stîrnit mila lui Vladimir Monomahul[2] și a lui Dante, pot fi înlăturate sau atenuate numai cu condiția existenței unui stat puternic, dispariția căruia le-ar fi readus în mod inevitabil. În secolele XII și XIII îndemnurile pur morale care reținpe oameni în forul lor interior de la exterminarea reciprocă erau evident insuficiente. Deși poate cu timpul aceste îndemnuri ar fi evoluat și și-ar fi sporit puterea (o chestiune controversată), ar fi totuși ridicol să spunem că în prezent, luate ca atare, ele ar fi suficiente; dacă locuitorii orașelor italiene, împărțiți în tabere, nu-și manifestau adversitatea printr-un măcel continuu, este clar că aceasta se datora funcției coercitive a statului cu armata și poliția lui. În ceea ce privește Rusia, dincolo de luptele interne dintre cneji și de metodele populare de restabilire a dreptății cu ajutorul pumnului, elementele sălbatice alogene — pe care cnezatul moscovit și imperiul rus le împingeau tot mai departe, lent și anevoios, spre hotarele țării — au fost, fără îndoială, mai degrabă supuse decît total regenerate, și dacă la granița transcaucaziană, turkestană sau siberiană ar dispărea sau ar

[1] Vai, aservită Italie, liman al suferinței
Corabie fără cîrmaci în plină furtună. (Dante, *Divina Comedie, Purgatoriu*, VI, 78.) (*N. a.*)

[2] Vladimir II Monomahul (1053–1125) , Marele cneaz al Kievului. (*N. ed.*)

slăbi (Doamne ferește!) forța baionetelor și a sulițelor, orice moralist ar fi pus în situația să înțeleagă numaidecît menirea adevărată a acestor excelente instituții.[1]

După cum biserica reprezintă cucernicia colectiv organizată, tot astfel statul reprezintă mila colectiv organizată. De aceea, să afirmi că religia creștină neagă statul în fond înseamnă să afirmi că această religie neagă în fond mila. În realitate, Evanghelia nu numai că insistă asupra semnificației morale obligatorii a milei sau omeniei, dar și confirmă cu tărie ideea exprimată încă în Vechiul Testament, după care adevărata credință este de neconceput fără omenie: „Milă voiesc, iar nu jertfă".[2]

Dacă mila se acceptă în principiu, atunci trebuie acceptată în mod logic și organizarea istorică a forțelor și acțiunilor sociale care o scoate din starea de sentiment neputincios, strict delimitat, și îi asigură o dezvoltare reală și o largă aplicabilitate. Adoptînd acest punct de vedere asupra milei, nu pot nega instituția grație căreia ea se poate manifesta în mod *eficient*, poate adică oferi *ajutorul* și *protecția* nu unor zeci sau, în cel mai bun caz, unor sute de suflete, ci zecilor și sutelor de milioane de oameni.

Definiția statului (sub raportul semnificației lui morale) ca milă instituționalizată poate fi contestată numai din cauza unor neînțelegeri. Înainte de a trece la analiza conceptului de stat *creștin*, trebuie să ne oprim asupra unor neînțelegeri de acest gen.

XIV

Se invocă frecvent caracterul dur, adesea necruțător al statului, care ar contrazice evident definiția lui ca milă instituționalizată. În acest caz se ignoră deosebirea între duritatea necesară și rațională și cea gratuită și arbitrară. Or, cea dintîi nu exclude mila, iar cea

[1] Pe cînd era copil, tatăl meu a avut prilejul să asculte amintirile martorilor oculari despre hoardele alogene înarmate care, pe Volga, se dedau nestingherit la tîlhării, luînd în captivitate călătorii ruși cu familiile lor și torturîndu-i. În prezent nu se mai întîmplă așa ceva în regiunea Volgăi, dar, cum se știe, pe malurile Amurului încă se mai petrec asemenea incidente și în momentul de față, ceea ce arată că la noi rămîne în vigoare funcția militară a statului, iar dacă virtuosul centurion Corneliu ar fi trăit în zilele noastre în Rusia, nici un motiv moral nu l-ar fi împiedicat să devină ofițer de cazaci în ținutul Ussuri. (*N. a.*)

[2] Matei, 9, 13. (*N. ed.*)

de a doua, ca formă de abuz, *contrazice însuși sensul statului*: prin urmare, nici una dintre ele nu poate servi drept obiecție împotriva definiției statului (normal, bineînțeles) ca milă instituționalizată. Falsa contradicție se originează aici din aparența superficială. Este ca și cum cineva ar considera că violența inutilă a unei intervenții chirurgicale nereușite, ca de altfel și suferința bolnavului în timpul operației reușite, contrazic evident conceptul de chirurgie în sens de artă binefăcătoare care alină anumite suferințe fizice ale oamenilor. Este cît se poate de limpede că reprezentanții puterii de stat, precum, de pildă, Ivan al IV-lea[1], contrazic baza umanitară a statului tot atît de puțin pe cît contrazic chirurgii neîndemînatici acțiunea binefăcătoare a chirurgiei. Îmi dau seama că un cititor avizat este îndreptățit să se simtă jignit de invocarea unor asemenea locuri comune; dacă el este însă la curent cu noile direcții ale gîndirii în Rusia, nu mă va socoti vinovat de această jignire.

Dar statul este inevitabil nemilos chiar și în acțiunile sale cele mai obișnuite. Arătînd milă față de oamenii pe care îi apără de asupritorii feroce, el trebuie să se poarte nemilos față de aceștia din urmă. O asemenea milă *unilaterală* nu corespunde idealului moral. Fapt incontestabil, dar el nu răstoarnă definiția statului, căci, în primul rînd, mila, fie ea și unilaterală, rămîne totuși milă și nu altceva; în al doilea rînd, chiar și un stat normal nu reprezintă defel expresia idealului moral înfăptuit, fiind doar una din structurile de bază necesare realizării acestuia. Starea ideală *înfăptuită* a umanității, respectiv Împărăția Domnului ca realitate, este, desigur, incompatibilă cu statul, dar la fel de incompatibilă și cu sentimentul milei. Cînd totul va fi din nou „prea bine", va mai rămîne cineva de compătimit? Atîta timp însă cît mai avem pe cine compătimi și apăra, subzistă neatinsă nevoia morală a unui sistem de protecție, rațional și amplu structurat. În ce privește caracterul nemilos al statului față de cei împotriva cărora este nevoit să apere societatea pașnică, reprezintă oare acest caracter pur și simplu real ceva absolut fatal și practic de neclintit? Oare istoria nu atestă faptul că atitudinea statului față de dușmanii săi evoluează tocmai în direcția atenuării durității și deci a intensificării sentimentului de

[1] Țar rus (1530–1548) care datorită reprimării sîngeroase a răscoalelor populare și a introducerii forțate a unor reforme a intrat în istorie sub numele de Ivan cel Groaznic. (*N. ed.*)

milă? În trecut aceşti duşmani erau exterminaţi împreună cu familiile şi clanurile lor (cum se mai procedează şi acum în China); ulterior fiecare a devenit răspunzător de faptele sale, iar mai tîrziu s-a schimbat însăşi natura sancţiunii: criminalul nu a mai fost torturat de dragul torturii; în fine, astăzi se pune problema de a-i oferi efectiv un ajutor moral. Ce anume a determinat, în ultimă instanţă, asemenea schimbări? Dacă statul limitează sau abrogă pedeapsa capitală, desfiinţează tortura şi pedepsele corporale, se preocupă de condiţiile de viaţă din penitenciare şi din locurile de deportare, nu este oare clar că, arătînd milă faţă de oamenii paşnici şi apărîndu-i de crime, el începe să-şi extindă mila şi asupra părţii adverse, respectiv asupra criminalilor înşişi? Aşadar, invocarea caracterului unilateral al milei începe să-şi piardă pertinenţa factuală. Numai datorită statului administrarea milei încetează să fie unilaterală, căci gloata în atitudinea ei faţă de elementele antisociale se conduce, în majoritatea cazurilor, şi în prezent, după vechile maxime neîndurătoare: după faptă şi răsplată, să-i fie învăţătură de minte. Asemenea maxime îşi pierd valabilitatea practică tocmai datorită statului care este mai puţin unilateral în raporturile sale cu ambele părţi, deoarece, oprind cu forţa instinctul de vendetă al mulţimii gata să-l sfîşie pe infractor, el nu va renunţa niciodată la îndatorirea umanistă de a contracara crimele, ceea ce ar fi dorit acei moralişti bizari care în fapt îi compătimesc numai pe ofensatori, opresori şi jefuitori, manifestînd o totală indiferenţă faţă de victimele lor. Iată o mostră de adevărată milă unilaterală!

XV

O greşeală mai puţin grosolană în interpretarea concepţiei noastre asupra statului poate fi comisă de acei jurişti cu înclinaţii filozofice care văd în stat expresia dreptului ca principiu absolut autonom şi distinct de morală, în genere, şi de motivele de omenie în particular. Asupra deosebirii reale între drept şi morală am insistat mai înainte[1]: deosebirea nu exclude legătura între ele, ci, din contra, este determinată tocmai de aceasta din urmă. Pentru substituirea deosebirii prin izolare şi opoziţie este nevoie ca principiul

[1] Vezi mai sus, „Problema dreptului penal din punct de vedere moral". (*N. a.*)

necondiționat care în ultimă instanță determină orice relație juridică, să fie căutat în afara sferei moralei și, pe cît posibil, departe de ea.

În domeniul dreptului un atare principiu extramoral sau chiar antimoral îl reprezintă, înainte de toate, *forța* sau puterea: *Macht geht vor Recht* [1]. Că relațiile juridice urmează, în ordine istorică, relațiilor de forță este tot atît de neîndoielnic ca și faptul că în evoluția planetei noastre viața organică a apărut după și pe baza proceselor anorganice, de unde, desigur, nu rezultă că o substanță anorganică ar constitui principiul formelor organice. Jocul forțelor naturale în cadrul umanității reprezintă pentru relațiile juridice doar un *material* și nicidecum principiul lor; altminteri prin ce s-ar mai deosebi dreptatea de nedreptate? Dreptul este o putere *limitată*; important este însă de a ști ce anume o limitează. La fel, morala poate fi definită ca *biruire a răului*, dar de aici nu reiese că răul ar fi principiul moralei.

Nu vom progresa în definirea dreptului nici dacă vom înlocui noțiunea de forță preluată din domeniul fizicii cu conceptul mai uman al libertății. Nu încape îndoială că temeiul cel mai profund al relațiilor juridice rezidă în libertatea individuală, dar reprezintă ea oare principiul necondiționat al dreptului? Răspunsul pozitiv este exclus din două motive: în primul rînd, libertatea nu este în fapt *necondiționată*; în al doilea rînd, în genere ea nu poate fi un principiu determinat al *dreptului*. Referitor la primul punct precizez că în intenția mea nu era să neg caracterul absolut al libertății umane, ci doar să subliniez că ea nu posedă acest caracter în sfera relațiilor reale în care și pentru care funcționează dreptul. Să presupunem că un om în carne și oase, care trăiește pe pămînt, se bucură de libertate absolută, adică poate întreprinde orice își dorește exclusiv pe baza actelor voinței sale, independent de orice condiție exterioară și de orice procese necesare intermediare. Evident, un asemenea om s-ar situa în afara relațiilor juridice: dacă libertatea lui absolută ar înclina în direcția răului, nici o acțiune din afară nu ar putea s-o limiteze, ea ar fi inaccesibilă legii și puterii; iar dacă ar viza binele, orice putere și lege ar deveni superflue din cauza ei.

---

[1] Puterea conferă dreptul (germ.). (*N. t.*)

Așadar în contextul dreptului nici nu poate fi vorba de libertatea absolută care aparține unei sfere de relații cu totul diferită: dreptul are de-a face numai cu o libertate limitată și condiționată. Se pune atunci întrebarea: ce fel de limitări și condiționări anume au caracter *juridic*? Libertatea unuia este îngrădită de libertatea altuia, dar nu orice îngrădire exprimă o relație de ordin juridic. Dacă libertatea unui om va fi îngrădită de libertatea aproapelui său care, cu de la sine putere, îi va suci capul sau îl va pune în lanțuri, această situație nu are nimic comun cu dreptul și, în orice caz, o asemenea îngrădire a libertății nu exprimă nici una din particularitățile specifice ale principiului juridic ca atare. Ele urmează a fi căutate nu într-un act de îngrădire a libertății, ci în caracterul uniform și universal al îngrădirii: aceasta capătă un specific juridic numai atunci cînd libertatea unuia sau altuia este limitată în mod egal, sau cînd acțiunea liberă a fiecăruia are o limită general valabilă.

Așadar principiul dreptului este libertatea în limitele egalității sau o libertate determinată de egalitate, deci o libertate condiționată. Dar nici egalitatea, ca factor determinant al libertății, nu constituie pentru drept un principiu absolut autonom. Conform caracteristicii sale esențiale norma juridică, pe lîngă exigența *egalității*, implică necesarmente și exigența *dreptății*. În ciuda afinității lor, aceste două noțiuni nu sînt nici pe departe identice. Caracterul nedrept al legii promulgate de faraonul egiptean, conform căreia trebuiau omorîți pruncii[1] de origine evreiască, nu a constat numai în faptul inegalității cu care erau tratați pruncii evrei și cei egipteni; chiar dacă faraonul ar fi poruncit să fie omorîți toți pruncii, această lege nouă, deși ar fi răspuns exigenței de egalitate, nu ar fi putut fi socotită de nimeni ca fiind dreaptă. Dreptatea nu este o simplă egalitate, ci *egalitatea în îndeplinirea unei datorii*. Un datornic cu simțul dreptății nu este acela care refuză în egală măsură să-și plătească datoria către toți creditorii, ci acela care îi plătește pe toți în egală măsură; un tată drept nu este, firește, acela care manifestă o egală indiferență față de toți copiii săi, ci acela care îi iubește pe toți în mod egal.

Prin urmare există o egalitate nedreaptă și o egalitate dreaptă, iar dreptul este determinat în final de egalitatea dreaptă, respectiv

---

[1] Ieșirea, 1, 16 (*N. ed.*)

de dreptate. Această noţiune ne transferă direct în domeniul moralităţii. După cum se ştie, aici o virtute nu este un segment izolat, ci virtuţile toate laolaltă, inclusiv dreptatea, reprezintă diferitele modificări ale principiului unic, mai exact, ale principiului întreit care determină atitudinea noastră cuvenită faţă de orice lucru. Totodată dreptatea, întrucît ţine de sfera relaţiilor morale ale omului cu semenii săi, nu este altceva decît o varietate a motivului lor principal care rezidă în milă: *dreptatea este mila manifestată în mod egal*[1].

Dat fiind că dreptul este determinat de dreptate, legătura lui cu morala dobîndeşte un caracter esenţial: orice definiţie a dreptului care încearcă izolarea lui de morală nu atinge fondul problemei. Aşa de pildă, ce sens are celebra definiţie — pe lîngă cele invocate — a lui Jering[2], conform căreia „dreptul este un interes apărat sau protejat"? Nu încape îndoială că dreptul apără anumite interese, dar nu pe toate. Pe care anume? Evident, numai interesele juste sau altfel spus, orice interes în măsura în care este îndreptăţit. Ce se înţelege aici prin dreptate? A spune că interesul just este acela pe care îl apără dreptul, înseamnă a intra într-un cerc vicios elementar din care se poate ieşi numai dacă dreptatea este apreciată în esenţa ei, adică în sens moral. Aceasta nu ne împiedică să recunoaştem că realizarea principiului moral însuşi, condiţionată inevitabil de anumite împrejurări date, comportă diferite grade şi are loc în diferite sfere de acţiune, aşa cum se deosebeşte adevărul exterior, formal sau propriu-zis juridic de adevărul lăuntric, esenţial sau pur moral. Criteriul de diferenţiere între dreptate şi nedreptate rămîne unul şi acelaşi, de sorginte morală. Conflictul posibil, în anumite cazuri particulare, între adevărul „exterior" şi cel „interior" nu contrazice apartenenţa lor la acelaşi gen, deoarece o confruntare similară este posibilă şi în cazul înfăptuirii unei porniri morale dintre cele mai elementare şi fundamentale ca, de pildă, atunci cînd sentimentul milei mă obligă să salvez de la înec doi indivizi şi, neavînd posibilitatea de a-i salva pe amîndoi, sînt

---

[1] Vezi capitolul „Despre virtuţi". (*N. a.*)

[2] Jering R. von., *Geist des römischen Rechts auf den Verschiedenen Stufen seiner Entwicklung* (Spiritul dreptului roman în diferite perioade ale evoluţiei sale). Leipzig, 1891–1894. (*N. ed.*)

pus în situația de a alege pe unul dintre ei: dacă intersectarea celor două gesturi de milă nu demonstrează că ea este un principiu care se contrazice, atunci nici cazurile de alegere dificilă între aplicările complexe ale dreptului și moralei, în sens restrîns, nu pot convinge de opoziția lor esențială și ireductibilă la unitate. La fel de neconcludentă este și opinia după care reprezentările asupra dreptății și moralei se schimbă în decursul istoriei: această opinie ar avea un sens numai dacă drepturile și legile ar rămîne neschimbate. Dar ele se schimbă în funcție de loc și de timp. Prin urmare, care este situația? Se schimbă reprezentările asupra dreptății, se schimbă drepturile și legile, dar rămîne imuabilă exigența ca drepturile și legile să fie juste. Determinarea interioară a dreptului de către morală rămîne deci valabilă, independent de orice context exterior. Ca să evităm o asemenea concluzie, ar trebui să ne depărtăm prea mult, ajungînd în acea țară imaginată de bigotele lui Ostrovski, unde rugăciunile îndreptățite adresate lui Mahmut Turc și Mahmut Persan, trebuiau să înceapă cu următorul apel: „judecă-mă, nelegiuitule!"[1].

Definiția lui Jering apare modificată într-o formulă în care dreptul este identificat cu *diferențierea* intereselor, spre deosebire de morală care se ocupă de *evaluarea* lor. Că dreptul diferențiază interesele este tot atît de neîndoielnic ca și faptul că le apără. Dar această realitate luată ca atare nu ne oferă nici o idee despre esența dreptului, căci interesele se diferențiază și pe temeiuri care nu au caracter juridic și deci definiția respectivă se dovedește a fi mult prea laxă. Astfel, dacă tîlharii din pădure, atacîndu-i pe drumeți, i-ar jefui cruțîndu-le în schimb viața, diferențierea intereselor ar fi evidentă, dar în această împrejurare se poate observa ceva comun cu dreptul doar în sensul în care orice violență exprimă dreptul pumnului sau al forței. Or, în sens riguros, dreptul este determinat nu de actele de diferențiere, ci de *norma* generală a acestui demers. Pentru a-i imprima un caracter juridic, diferențierea intereselor trebuie să fie corectă, normală și dreaptă. Cînd distingem între diferențierea normală și cea anormală a intereselor atașînd-o pe cea dintîi la domeniul dreptului, procedăm, desigur, la *evaluarea* lor, și deci opoziția aparentă

[1] A se vedea Ostrovski A. N., *Furtuna*, tabloul II. (*N. ed.*)

între drept și morală se anulează de la sine. Atunci cînd găsim nedrepte unele legi și încercăm să le abrogăm pe cale juridică, nu ne ocupăm de diferențierea reală a intereselor rămînînd pe tărîmul dreptului, ci efectuăm evaluarea diferențierii existente care, la vremea ei, era determinată de o altă evaluare care nu mai întruneşte astăzi acordul nostru.

Aşadar, prin definirea moralei ca evaluare a intereselor dreptul se încorporează în sfera ei. Acest fapt nu se opune ideii după care dreptul şi morala (în sens restrîns) au criterii de evaluare diferite: chiar şi această diferență, respectiv necesitatea acceptării sferei de relații juridice în afara sferei de relații pur morale are un temei moral care se concretizează în cerința ca binele suprem şi ultim să fie înfăptuit fără nici o constrîngere exterioară, deci în condițiile existenței unei anumite libertăți de opțiune între bine şi rău sau, exprimîndu-ne paradoxal, morala supremă îngăduie şi un anume grad de imoralitate. Acest lucru se realizează prin intermediul dreptului care constrînge voința individuală numai în vederea obținerii unui bine minimal, indispensabil conviețuirii şi în acelaşi timp o protejează — în interesul desăvîrşirii morale autentice, deci, libere — împotriva unor experiențe absurde şi nocive de neprihănire şi sfințenie forțate.

Aşadar în virtutea faptului că statul se constituie într-un mecanism obiectivat al dreptului, acesta din urmă se implică în mod inevitabil în organizarea morală a umanității, organizare care este obligatorie pentru o voință bună.

XVI

Legătura dreptului cu morala oferă posibilitatea punerii în discuție a problemei statului creştin. Ar fi nedrept să se afirme că înainte de creştinism statul era lipsit de temei moral. Nemaivorbind de statele iudaic şi israelit cărora profeții le impuneau într-o manieră tranşantă anumite norme morale, denunțînd, ori de cîte ori era cazul, încălcarea lor. Este de-ajuns să invocăm din lumea păgînă măcar figura regelui atenian Teseu care, riscîndu-şi viața, i-a scutit pe concetățenii săi de tributul canibalic oferit Minotaurului cretan, pentru a putea recunoaşte şi în acest caz temeiul moral al statului, şi anume sentimentul de milă care presupune un ajutor efectiv oferit celor obidiți şi năpăstuiți. Aşadar

statul creştin se deosebeşte de statul păgîn nu prin fundamentul lui natural, ci prin alt gen de relaţii. Din punctul de vedere al creştinismului, statul constituie doar o parte din organizarea omului comunitar, determinată de o altă componentă supremă — biserica. Aceasta îl sfinţeşte şi îi definitivează menirea de a sluji în mod indirect, pe tărîmul său laic şi cu mijloacele disponibile, ţelul absolut pe care îl propune în mod direct: pregătirea umanităţii şi a întregului pămînt pentru Împărăţia Domnului. De aici decurg două funcţii ale statului — una conservatoare, alta progresistă: *apărarea bazelor convieţuirii, fără de care umanitatea nu ar putea exista* şi *îmbunătăţirea condiţiilor acestei existenţe* prin contribuţia la dezvoltarea liberă a tuturor puterilor umane care trebuie în viitor să devină purtătoare ale stării de desăvîrşire şi deci fără de care Împărăţia Domnului nu s-ar mai înfăptui în cadrul umanităţii. Este limpede că aşa cum fără activitatea de prezervare a statului umanitatea s-ar fi dezagregat şi nimeni nu s-ar mai fi putut bucura de plenitudinea vieţii superioare, tot astfel fără activitatea lui progresistă umanitatea ar fi rămas pe aceeaşi treaptă a progresului istoric şi nu ar fi fost niciodată capabilă să accepte sau să respingă Împărăţia Domnului; prin urmare, oamenii s-ar fi lipsit de *sensul* existenţei.

În lumea păgînă a precumpănit funcţia conservatoare a statului; acesta a contribuit la progresul istoric dar numai în mod involuntar şi inconştient. Oamenii de acţiune care nu auziseră de „Evanghelia Împărăţiei"[1] nu-şi propuneau în activitatea lor scopul suprem pe care nici nu-l percepeau ca atare. Iată de ce în aceste împrejurări progresul însuşi, deşi se deosebea sub raport formal de evoluţia lentă a regnurilor naturii exterioare, nu avea un caracter pur uman: este sub demnitatea omului să urmărească în mod inconştient scopuri necunoscute lui. În Sfînta Scriptură marile monarhii păgîne sînt elocvent simbolizate prin imaginile unor *fiare* puternice şi ciudate care apar şi dispar cu aceeaşi repeziciune. Dacă omul natural, pămînteanul nu are o semnificaţie definitorie, nici statul creat de el ca simbol al esenţei lui comunitare nu poartă o asemenea semnificaţie. Dar acest stat păgîn fiind în esenţa sa condiţionat şi trecător, se afirmă în dimensiunea lui absolută.

[1] Matei, 4, 23; 9, 35. (*N. ed.*)

Păgînii au început prin divinizarea *corpurilor* individuale (astrale, vegetale, animale și, mai cu seamă, umane) sub chipul multiplilor zei și au sfîrșit prin divinizarea corpului comunitar — al statului (cultul monarhilor în despoțiile orientale, apoteoza împăraților romani).

Greșeala păgînilor nu constă în recunoașterea semnificației pozitive a statului, ci numai în convingerea că acesta o deține *prin sine însuși*, ceea ce constituie un neadevăr vădit. Corpul individual și social al omului nu este înzestrat de la sine cu viață, ci o primește de la un spirit care îl locuiește — fapt ușor de dovedit atît prin descompunerea corpurilor individuale, cît și prin aceea a corpurilor sociale. Singurul corp desăvîrșit este acela în care sălășluiește Sfîntul Duh. De aceea creștinismul nu ne obligă la negarea sau limitarea atotputerniciei statului, ci la recunoașterea neștirbită a principiului în măsură să-i confere deplina semnificație: solidaritatea lui morală cu lucrarea Împărăției lui Dumnezeu pe pămînt în condițiile subordonării lăuntrice a tuturor scopurilor laice Duhului Unic al lui Hristos.

XVII

Problema relației bisericii cu statul generată de apariția creștinismului dobîndește, în lumina noii religii, o soluție principială și definitivă. După cum se știe, biserica este o instituție Dumnezeu-omenească, determinată, sub raport moral, de credință. Prin esența acestei motivații, principiul dumnezeiesc precumpănește în biserică asupra principiului omenesc, primul termen al relației fiind preponderent activ, iar cel de al doilea preponderent pasiv. Așa trebuie să se prezinte lucrurile în condițiile unui raport direct între voința omului și principiul suprem. Activismul voinței cerut de însuși Dumnezeu este posibil numai în cadrul vieții laice, personificate la nivel social de stat a cărui existență precede revelația principiului dumnezeiesc și nu depinde în mod direct de el. Statul *creștin* este legat de Dumnezeu și, alături de biserică, reprezintă într-un anumit sens o organizație Dumnezeiesc-omenească, dar cu predominarea principiului omenesc, ceea ce este posibil numai datorită faptului că realizarea principiului divin are loc nu în *ființa* statului, ci *anterior* lui, și anume în Biserică, astfel încît Dumnezeu oferă în cadrul statului *cîmp liber* principiului omenesc

şi *inițiativei* lui în slujirea scopului suprem. Din perspectiva moralei sînt necesare deopotrivă acțiunea autonomă a omului şi subordonarea lui absolută dumnezeirii ca atare. Or, soluția acestei antinomii — suprapunerea situațiilor evocate — este posibilă numai prin delimitarea celor două sfere ale vieții (religioasă şi politică) şi a celor două motive nemijlocite ale ei (credința şi mila), delimitare care ar corespunde distingerii obiectului nemijlocit al acțiunii în condițiile existenței unui scop final comun. Atitudinea evlavioasă față de Dumnezeu (desăvîrşit) obligă la mila față de oameni. Biserica creştină impune un stat creştin. Şi aici, ca pretutindeni, *separarea* care a luat locul diferențierii duce în mod inevitabil la o *confuzie* care, la rîndu-i, generează discordie şi amenință cu pieirea. Separarea completă a bisericii de stat o constrînge la alternativa: fie să renunțe la orice slujire susținută a Binelui şi să treacă la chietism şi indiferență — ceea ce ar contrazice spiritul lui Hristos —, fie manifestînd rîvnă în pregătirea neobosită a lumii pentru venirea Împărăției lui Dumnezeu, dar neavînd la dispoziție, din pricina separării şi înstrăinării de stat, nici un fel de mijloace pentru a-şi realiza acțiunea duhovnicească, biserica, în persoana autorităților ei, recurge ea însăşi la mijloacele pămînteşti ale acțiunii laice, se amestecă în toate treburile lumeşti şi, preocupată de găsirea instrumentelor, pierde din vedere scopul inițial, incontestabil pur şi sublim. Dacă o asemenea imixtiune s-ar fi statornicit, biserica ar fi pierdut însăşi rațiunea existenței sale. Această separare se dovedeşte la fel de păgubitoare şi pentru celălalt termen al relației. Separat de biserică, statul fie renunță total la preocupările duhovniceşti, este lipsit de sfințenie şi de demnitate supremă, pierde consecutiv respectul moral şi supunerea fizică din partea cetățenilor săi; fie, conştient de importanța preocupărilor duhovniceşti în viața omului, dar neavînd la dispoziție, în condițiile separării de biserică, o instanță competentă şi autonomă căreia să-i poată lăsa în grijă bunul duhovnicesc al supuşilor săi sau educația popoarelor întru Împărăția lui Dumnezeu, statul decide să preia el această sarcină în întregime. Or, pentru aceasta el ar fi nevoit să-şi atribuie *ex officio*[1] autoritatea duhovnicească supremă,

[1] Din obligație (lat.). (*N. ed.*)

ceea ce ar constitui o uzurpare nebunească și dăunătoare care ne-ar aminti de isprăvile „nelegiuitului" din ultimele zile. Este clar că în acest caz uitînd de poziția sa filială în raport cu biserica, statul s-ar prezenta în numele său, și nu în numele Tatălui.

Relația între Biserică și stat este deci normală atunci cînd *statul recunoaște autoritatea duhovnicească supremă a Bisericii universale în stabilirea direcției generale a bunelvoințe a umanității și a scopului final al acțiunii ei istorice, iar biserica concede statului puterea deplină în vederea racordării intereselor lumești legitime la voința supremă și a corelării relațiilor și treburilor politice cu exigențele acestui scop final, în așa fel încît biserica să nu posede o forță coercitivă, iar funcția coercitivă a statului să nu aibă nici o tangență cu domeniul religios.*

Statul reprezintă o sferă socială care mijlocește legătura între Biserică, pe de o parte, și societatea materială, pe de altă parte. Țelurile necondiționate ale ordinii moral-religioase care sînt preconizate de Biserică nu puteau și nici nu pot fi realizate cu materialul uman disponibil, fără mijlocirea formală a puterii de stat legale (în sfera lumească a acțiunii ei), putere care îngrădește forțele răului în anumite limite pînă cînd voința tuturor oamenilor nu ajunge la înălțimea unei alegeri ferme între binele absolut și răul necondiționat. Principalul motiv direct al acestei îngrădiri îl constituie mila care, de altfel, determină întregul progres al dreptului și statului, un progres al aplicării și nu al principiului. Dintr-odată sfera acțiunii coercitive a dreptului se restrînge în raport cu libertatea individuală și, în același timp, se lărgește prin ajutorul oferit în cazul unor calamități sociale. *Potrivit cerințelor adevăratului progres, statul trebuie să stînjenească cît mai puțin cu putință universul lăuntric moral al omului, lăsînd ca biserica să acționeze liber și duhovnicește asupra lui; el trebuie în același timp să asigure condițiile exterioare cît mai adecvate și ample pentru existența demnă a omului și pentru perfecționarea lui.* Statul și-ar pierde rațiunea de a fi dacă, mizînd pe propria sa autoritate, s-ar apuca să-și inițieze supușii într-ale teologiei și filozofiei de bun simț, tolerînd totodată analfabetismul acestora, faptul că sînt înjunghiați la drumul mare sau că mor de foame și de lepră. Unui asemenea stat adevărata biserică i-ar putea replica în felul următor: „Mie mi-a fost încredințată grija pentru mîntuirea

spirituală a oamenilor, iar ție ți se cere doar să le ușurezi povara vieții și să le învingi neputința. S-a spus că omul trăiește numai cu pîine, dar nu și că ar putea trăi fără pîine. Mila este obligatorie pentru toți, inclusiv pentru mine, și de aceea dacă nu vrei să devii un organ comunitar al milei mele și dacă, prin diviziunea corectă a muncii între noi, îmi oferi posibilitatea morală de a mă consacra întrutotul cauzei credinței, atunci ar trebui să mă ocup singură de milă ca în vremurile străvechi cînd tu, statul, încă nu te numeai creștin; eu singură voi avea grijă să nu mai existe foamete și muncă excesiv de grea, bolnavi netratați, obidiți nerăzbunați și ofensatori nepedepsiți. Dar atunci toată lumea s-ar putea întreba: la ce bun statul care nu are grijă de noi, din moment ce bisericii îi este milă nu numai de sufletul, ci și de corpul nostru?" Statul creștin, demn de acest nume, este statul care nu se amestecă în treburile clerului și, în limitele posibilităților sale, acționează în spiritul *împărătesc* al lui Hristos, care era milostiv cu cei înfometați și suferinzi, îi instruia pe cei lipsiți de lumina învățăturii, domolea cu forța abuzurile (izgonirea vînzătorilor), dar care era milostiv cu samaritenii și cu păgînii interzicînd ucenicilor Săi să folosească forța împotriva necredincioșilor.

XVIII

Așa cum principiul moral al credinței care determină atitudinea noastră cuvenită față de principiul absolut se rînduiește prin biserică, iar celălalt temei moral — mila — care determină atitudinea cuvenită față de semenii noștri se rînduiește prin stat, tot astfel atitudinea noastră fundamentală față de natura inferioară (din noi și din afara noastră) se structurează pe plan obiectiv și colectiv în cea de a treia sferă de existență a umanității, și anume în societate ca uniune economică sau administrativă.

Îndatorirea morală a abstinenței care practic se sprijină pe sentimentul de milă, inerent omului — iată adevăratul principiu al vieții economice a umanității și al structurii ei sociale corespunzătoare din perspectiva propriului ei obiectiv special. Sarcina economică a statului care se conduce după milă constă în asigurarea obligatorie pentru fiecare a unei bunăstări materiale minime ca necesară condiție a existenței umane demne. Prin aceasta problema economică își găsește rezolvarea corectă, dar ea se limitează

la domeniul relațiilor interumane. Pentru activitatea economică în sine are însă o mare importanță atitudinea omului față de natura materială, iar întrucît caracterul necondiționat al principiului moral și plenitudinea ordinii morale reclamă negreșit inserarea acestei atitudini în norma binelui sau a desăvîrșirii, se impune ca umanitatea să fie organizată din punct de vedere moral nu numai pe linia bisericii și a statului, ci și în sfera specializată a relațiilor economice. Între toate aceste trei sfere de organizare morală comunitară trebuie să existe, după modelul relației între biserică și stat, o *unitate fără imixtiune și o diferențiere fără separație.*

Sub ce înfățișare trebuie să se prezinte binele într-o societate material-economică luată ca atare? Este de la sine înțeles că filozofia morală poate doar indica un principiu generator și un scop final al acestei societăți în configurația ei necesară. Este vorba de principiul abstinenței de la excesele trupești și de scopul transformării naturii materiale — a omului și a celei exterioare — într-o formă liberă a spiritului uman, care să nu-l limiteze din afară, ci să-i împlinească în chip necondiționat existența interioară și exterioară.

Dar ce au în comun asemenea idei cu acea realitate economică ce se călăuzește după principiul înmulțirii nemăsurate a nevoilor și urmărește proliferarea corespunzătoare a lucrurilor care satisfac aceste nevoi? Există, desigur, și ceva comun între rușine și nerușinare, între însufletirea corpurilor și substanțializarea sufletelor, între învierea trupului și mortificarea sufletului. Dar această comunitate are doar un caracter negativ. Și ce dacă? Negarea în fapt a normei morale nu anulează, ci accentuează semnificația ei imanentă. Nu există nici un motiv plauzibil pentru a presupune că în domeniul economic s-a ajuns la acea concordanță cu idealul, pe care nu o întîlnim în experiența empirică a bisericii și statului. Fără îndoială, între sentimentul rușinii și operațiunile curente de bursă există oarecare contradicție, dar ea nu este mai mare (ba este chiar mai mică) decît aceea între credința întru spiritul lui Hristos și politica clericală medievală. Între principiul abstinenței și manipulările financiare există o neconcordanță, dar și ea este mai mică decît aceea dintre principiul moral-juridic al statului și instituția *lettres de cachet*[1] sau expulzarea eterodocșilor.

[1] Ucazul regal privind exilarea sau recluziunea fără judecată și anchetă. (*N. ed.*)

În lumina celor petrecute în trecut și în prezent, întreg domeniul economic poate lăsa impresia unui tărîm al rapacității și al jocului de interese egoiste, așa cum pentru unii întreaga semnificație a bisericii și a religiei se rezumă la rîvna unei puteri ierarhice și la superstițiile populare, iar pentru alții întreaga sferă a vieții politice se înfățișează doar ca tirania cîrmuitorilor și supunerea oarbă a gloatei. Asemenea reprezentări sînt reale, dar ele exprimă fie nedorința, fie incapacitatea de a înțelege sensul adînc al fenomenelor. Mai importantă este precizarea care urmează. Renunțînd la pretenția neîndreptățită de desăvîrșire ideală a relațiilor umane, trebuie totuși să le impunem, pentru identificarea demnității și semnificației lor, îndeplinirea a două cerințe: 1) presupusul lor principiu moral să nu le fie străin și să se manifeste prin ele, fie și într-o formă imperfectă; 2) în procesul lor istoric să se apropie de moral, respectiv să se perfecționeze. Dar tocmai viața economică în înțelesul ei de formă de organizare a relațiilor materiale nu corespunde nici pe departe acestor două cerințe obligatorii. În pofida abuzurilor posibile în mediul clerical, nu se poate nega, la modul serios, principiul moral al credinței inerent bisericii, nu se poate nega, de pildă, faptul că lăcașurile lui Dumnezeu sînt create datorită acestui sentiment care, în același timp, constituie un imbold pentru majoritatea oamenilor de a se aduna la o slujbă religioasă; de asemenea, nu se poate nega faptul că în unele privințe (dacă nu în toate) în viața bisericească s-a produs o anumită ameliorare și o mulțime de abuzuri din trecut au devenit astăzi imposibile. În mod similar, nici un om drept nu va nega finalitatea morală intrinsecă a instituțiilor de stat — tribunal, poliție, școli, spitale etc. — și anume aceea de a-i apăra pe oameni în caz de ofensă sau calamitate și de a contribui la bunăstarea lor; nu va nega nici faptul că metodele de realizare de către stat a acestui scop se perfecționează treptat pe linia creșterii gradului de altruism. Se poate oare găsi în domeniul economic vreo instituție prin care s-ar materializa virtutea abstinenței și care ar fi în slujba spiritualizării naturii materiale? Principiul moral, menit să ne determine viața materială și să transforme mediul nostru exterior, lipsește totalmente în domeniul economic și, în consecință, în cadrul lui nimic nu poate fi îmbunătățit.

O atare absolută și incontestabil reală înstrăinare a vieții economice de propria ei sarcină morală are însă, după opinia noastră,

o explicație plauzibilă. Organizarea morală a umanității, principial definită în creștinism, nu se putea înfăptui uniform în toate compartimentele ei. O anumită succesiune istorică rezulta din însăși esența lucrurilor. Pe prim plan trebuia să se situeze inițial sarcina religioasă — rînduirea credinței în biserică — nu numai ca o cauză de o importanță fundamentală, dar și elementară într-un anumit sens, fiind mai puțin condiționată de factorul uman. Într-adevăr, avînd un caracter superior, relația omului cu principiul necondiționat care i s-a revelat nu poate fi determinată de ceva din afara ei: ea este așezată pe propriul ei temei — pe un anume dat. Cea de a doua sarcină a organizării morale — de competența statului creștin — este condiționată, pe lîngă propriul său motiv — mila comunitară — și de principiul religios suprem prin care mila de natură laică se eliberează de restricțiile cărora le era supusă într-un stat păgîn. După cum se vede, sarcina politică a creștinismului istoric, mai complexă și mai condiționată decît sarcina bisericească, îi succede acesteia din urmă, ceea ce explică faptul că în Evul Mediu a existat o epocă în care biserica dobîndise deja forme organice stabile, iar statul creștin era într-o stare de aparentă neființă, asemănătoare cu aceea în care se află pînă în prezent administrarea creștină. Oare dreptul pumnului din Evul Mediu răspunde în mai mare măsură normei morale a statului decît băncile și bursele moderne normelor relațiilor economice? Evident, cea din urmă corespondență se stabilește practic după toate celelalte, deoarece domeniul relațiilor economice reprezintă ultima limită a principiului moral, și organizarea cuvenită a acestui domeniu, respectiv stabilirea relației între om și natura materială, nu este determinată oarecum, ci în esența sa profundă: în primul rînd, de starea religioasă normală a umanității rînduită în biserică, iar, în al doilea rînd, de relațiile interumane normale sau de natură altruistă, rînduite în stat. De aceea nu este surprinzător că adevărata sarcină economică, pe care unii socialiști din prima jumătate a secolului al XIX-lea abia începeau s-o întrevadă și de care socialiștii de astăzi sînt tot atît de străini ca și adversarii lor, nu și-a găsit încă o expresie bine conturată nici la nivelul conștiinței teoretice.

Dar în ciuda acestui caracter incert al sarcinii practice în discuție, în succesiunea stărilor morale proprie istoriei lumii creștine se disting de pe acum cu suficientă claritate trei epoci princi-

pale. *Epoca evlaviei*, marcată de dominarea aspirației către „divin", de indiferență și suspiciune față de factorul uman, de ostilitate și frică față de principiul natural. Cea dintîi epocă, deși stabilă și îndelungată, purta în sine germenul propriei sale distrugeri: credința unilaterală excesivă din Evul Mediu contrazicea *în spirit* acea plenitudine a adevărului creștin care era acceptat *în litera* sa ca o normă absolută. În momentul în care această contradicție a luat forma directă și extremă a persecuțiilor religioase „evlavioase", caracterul lor inuman și neîndurător a stîrnit reacții mai întîi din partea umanismului teoretic, iar ulterior și din partea milei și omeniei practicate. Curentul *moralei umanitare*, caracteristic pentru cea de a doua epocă a istoriei creștine — între secolul al XV-lea și secolul al XIX-lea inclusiv —, a inaugurat, începînd cu acest din urmă secol, cea de a treia epocă, atunci cînd în conștiința practică a oamenilor au apărut două adevăruri preliminare: 1) reala omenie trebuie să se manifeste și în domeniul *vieții materiale*; 2) norma vieții materiale o constituie abstinența — un adevăr adoptat încă de școlile filozofice din antichitate, dar care pentru simțul comun s-a păstrat pînă acum mai degrabă ca o licărire și nu ca o deplină evidență. Fără îndoială această licărire s-a vădit în secolul al XIX-lea prin astfel de fenomene ca: morala ascetică a filozofului la modă — Schopenhauer, succesele vegetarianismului, răspîndirea ideilor hinduiste și budiste — prost înțelese dar preluate tocmai în dimensiunea lor ascetică —, răsunetul pe care l-a avut *Sonata Kreuzer*[1], teama oamenilor de bine ca nu cumva propovăduirea abstinenței să ducă la dispariția speciei umane etc.

Economismul și *ascetismul* sînt două categorii de idei și fenomene poate dintre cele mai eterogene care, la începutul secolului al XIX-lea, s-au asociat într-un mod cu totul artificial și rudimentar în cadrul malthusianismului. *Relația lor esențială rezidă însă în datoria pozitivă a omului, promovată de noi, de a izbăvi natura materială de necesitatea descompunerii și a morții, și de a o pregăti în vederea învierii corporale universale.*

XIX

Potrivit opiniei curente, activitatea economică are drept scop creșterea avuției, dar scopul avuției însăși — dacă nu împărtășim

[1] Povestire de L. Tolstoi. (*N. t.*)

aprecierea *Avarului* — constă în deplinătatea posesiunii asupra existenței materiale. Nu încape îndoială că această deplinătate depinde de atitudinea omului față de natura materială și în această privință în fața noastră se deschid două căi: calea exploatării rapace a naturii terestre, sau calea educării ei cu dragoste. Prima cale, bine cunoscută, i-a adus omului un cîștig indirect în planul dezvoltării lui intelectuale și al culturii exterioare, dar pe această cale scopul principal nu putea fi atins. Natura cedează în fața omului oferindu-i doar suprafața sa, ea se lasă dominată de el în mod aparent, dar comorile iluzorii dobîndite prin forță nu aduc fericirea și se destramă ca tăciunii. Omul nu poate să-și asigure bunăstarea materială, adică să-și salveze viața corporală și să-i confere nemurirea prin utilizarea exterioară a forțelor pămînteșt. Iar pentru stăpînirea naturii din interior el trebuie să-i cunoască adevărata ființă. Cu toate acestea, grație rațiunii și conștiinței sale morale omul își cunoaște totuși acele condiții morale care fac posibilă atitudinea cuvenită față de natură. Prin rațiune el descoperă că orice fenomen sau relație din lume este supusă legii implacabile a conservării energiei. Pornirile trupești încearcă să atașeze sufletul de aparențele naturii, de lucrurile și procesele materiale și să transforme infinitul potențial lăuntric al ființei umane în infinitatea rea, exterioară, a patimilor și poftelor. Conștiința morală, chiar prin forma sa elementară a rușinii condamnă această tendință ca *nedemnă*, iar rațiunea dezvăluie caracterul ei dăunător și cauzele care o generează; cu cît sufletul se irosește mai mult în plan exterior, cu atît slăbește forța lui interioară, liberă, în stare să pătrundă ființa naturii și s-o stăpînească. Este clar că omul poate realiza efectiv spiritualizarea naturii, îi poate impulsiona viața interioară datorită preaplinului propriei sale spiritualizări, și este tot atît de limpede că propria spiritualizare a omului este posibilă numai pe seama forțelor lui sufletești și a aspirațiilor îndreptate spre exterior. Forțe și aspirații care trebuie să se *interiorizeze* și să-și sporească astfel intensitatea; numai în acest caz, întărită și spiritualizată, ființa umană se va raporta nu la suprafața aparentă a naturii, ci la esența ei intrinsecă.

Nici vorbă de renunțarea omului la acțiunea lui exterioară asupra naturii; se cere numai stabilirea noilor priorități ale scopurilor vitale și deplasarea centrului de greutate al voinței. Obiectele exterioare după care aleargă majoritatea oamenilor,

confundîndu-le cu scopurile și consumîndu-și toate resursele de sensibilitate și voință, trebuie să devină exclusiv mijloace și instrumente, iar resursele interne, concentrate în sine, trebuie să joace rolul unei pîrghii puternice, în stare să elibereze de sub povara existenței materiale atît sufletul dispersat al omului, cît și sufletul fărîmițat al naturii.

Principiul normal al activității economice rezidă în economisirea forțelor psihice prin transformarea unui gen de energie sufletească (exterior și extensiv) într-un alt gen de energie (interior și intensiv). Omul fie își risipește puterile sufletești, fie le cumulează. În primul caz el nu obține nimic nici pentru sine, nici pentru natură; în cel de al doilea caz, vindecă și mîntuiește deopotrivă și natura, și pe sine însuși. Definită în sensul ei cel mai general, organizarea înseamnă coordonarea multiplelor mijloace și unelte de ordin inferior în vederea realizării unui scop general de ordin superior. De aceea principiul care a dominat pînă acum activitatea economică — înmulțirea indefinită a nevoilor exterioare particulare și considerarea mijloacelor exterioare de satisfacere a lor drept scopuri de sine stătătoare — este unul de dezorganizare, de dezagregare socială; principiul filozofiei morale — cumularea și convertirea tuturor intereselor exterioare materiale într-un scop imanent vizează unirea deplină a ființei umane cu esența naturii — este unul de organizare și restituire universală.

În același timp însă trebuie reținut faptul că este vorba de o *a treia* sarcină privind organizarea morală generală a umanității și că îndeplinirea ei concretă depinde de primele două. Așa cum demersurile ascezei individuale capătă un caracter normal și finalizat doar în corelație cu atitudinea evlavioasă față de Dumnezeu și cu mila față de oameni — altminteri, diavolul ar putea trece drept un ascet model — tot astfel și rînduirea colectivă a vieții materiale a umanității conform principiului de acumulare a forțelor interne și de înfrînare a nevoilor exterioare poate fi realizată corect și cu succes nu de către cei care acționează în mod izolat în domeniul economic, luat în sine, ci exclusiv prin adeziunea la scopul suprem — Împărăția Domnului, pe care o reprezintă biserica — și cu ajutorul mijloacelor legitime oferite de stat. Nici omul individual, nici omul comunitar nu-și poate organiza așa cum trebuie viața materială sau naturală, dacă nu va îndeplini norma morală prin relațiile sale de ordin religios sau interuman.

Organizarea morală a umanității, respectiv regenerarea ei într-o comunitate Dumnezeu-omenească, constituie o întreită sarcină indivizibilă. Scopul ei absolut este stabilit de biserică în calitate de credință instituționalizată care receptează, la nivel comunitar, acțiunea dumnezeiască; mijloacele ei formale sînt asigurate de principiul liber, pur uman al milei sau simpatiei drepte, organizate la nivel comunitar prin stat; și doar ultimul substrat sau material al organismului Dumnezeu-omenesc se află în sfera vieții economice care se conduce după principiul abstinenței.

XX

Inseparabil de latura socială sau comunitară a organizării morale a umanității cooperează și factorul personal. Umanitatea se desăvîrșește sau se organizează din punct de vedere moral în diferitele sfere ale existenței sale numai prin activitatea purtătorilor individuali ai principiilor vitale supreme. Unitatea, plenitudinea și desfășurarea generală normală a progresului moral depind de acțiunea coordonată a acestor persoane „reprezentative" cu rang de conducători. Relația normală între biserică și stat și-ar găsi premisa și expresia concretă în consensul permanent al reprezentanților lor supremi — patriarhul și monarhul —, și anume în așa fel încît puterea deplină a monarhului să fie sfințită de autoritatea patriarhului, iar acesta din urmă să nu exercite autoritatea sa decît prin puterea deplină a celui dintîi. Patriarhul bisericii — purtător nemijlocit al dumnezeirii, reprezentant al paternității spirituale — ar trebui ca la orice tentație de a săvîrși un abuz de autoritate, pasibil de a o transforma într-o putere coercitivă, să-și amintească de cuvîntul evanghelic: „Tatăl nu judecă pe nimeni, orice judecată lăsînd-o la latitudinea Fiului, *căci el este fiul omului.* La rîndul său, monarhul creștin — fiul bisericii în primul rînd — pentru a frîna ispita de a ridica puterea sa laică la rang de autoritate duhovnicească și de a îngădui orice imixtiune în treburile credinței și conștiinței trebuie să ia aminte că nici Împăratul Ceresc nu îndeplinește decît *voința Tatălui.*

Dar atît autoritatea bisericii cît și puterea de stat, indisolubil legate de privilegii exterioare, sînt supuse unor ispite prea mari, și este limpede că soluționarea definitivă a inevitabilelor litigii, uzurpări și neînțelegeri iscate între aceste două autorități, nu poate

fi încredințată uneia din părțile interesate. În mod principial sau ideal orice limitare exterioară de rigoare este incompatibilă cu demnitatea supremă a autorității bisericești și a puterii monarhice. Dar un control pur moral din partea forțelor libere ale poporului și a societății este pentru ele nu numai posibil, ci și de dorit în gradul cel mai înalt. În Israelul antic a existat un al treilea serviciu suprem — profetic — dar el, pe drept abrogat de creștinism, a părăsit practic scena istorică, reapărînd doar în cazuri excepționale și, de regulă, în forme denaturate. De aici provin toate anomaliile istoriei medievale și moderne. Restaurarea serviciului profetic nu depinde de puterea voinței umane, dar invocarea semnificației sale morale este oportună în zilele noastre și ca o încununare a filozofiei morale.

Așa cum patriarhul bisericii reprezintă apoteoza credinței, iar monarhul creștin — apoteoza milei și à adevărului, tot astfel profetul autentic reprezintă apoteoza rușinii și a conștiinței. Din această esență a serviciului profetic decurg caracteristicile sale exterioare: adevăratul profet este în planul vieții publice un militant absolut independent, care nu se teme de nimic din exterior și nu se supune nimănui din afară. Într-o societate, alături de purtătorii autorității și puterii necondiționate, trebuie să existe și exponenți ai libertății absolute. O atare libertate nu poate aparține mulțimii și nu poate fi un atribuit al democrației. Desigur, oricine ar dori să aibă libertate morală, așa cum probabil, oricine ar vrea să aibă autoritatea și puterea supremă, dar în acest caz nu este de ajuns să vrei. Autoritatea și puterea supremă nu sînt dăruite prin mila lui Dumnezeu, iar adevărata libertate cere ca omul s-o merite prin luptă lăuntrică. *Dreptul la libertate* izvorăște din însăși ființa omului și trebuie garantat din afară, de către stat. Dar gradul de *exercitare* a acestui drept depinde total de condițiile interne, de nivelul conștiinței morale. Purtător real al libertății depline, exterioare și interioare, poate fi numai cel care nu este constrîns în forul lui interior de nici o aparență și, în ultimă instanță, nu cunoaște alt criteriu de judecată și acțiune decît buna voință și conștiința morală ireproșabile.

Așa cum orice patriarh este doar vîrful unei complicate piramide, constituite din numeroși slujitori ai bisericii prin intermediul cărora el este legat de comunitatea mirenilor; așa cum pu-

terea monarhică își realizează chemarea în sînul poporului printr-un sistem complex de instituții civile și militare împreună cu indivizii concreți care le încarnează — tot astfel și înfăptuitorii liberi ai idealului suprem realizează transpunerea acestuia în viața societății prin mulțimea mai mult sau mai puțin activă a celor care îl împărtășesc. Cea mai elementară deosebire între aceste trei direcții de acțiune constă în faptul că serviciul bisericesc este puternic prin atașamentul evlavios față de adevăratele tradiții ale trecutului, cel monarhic — prin înțelegerea corectă a nevoilor reale ale prezentului și cel profetic — prin credința în imaginea adevărată a viitorului. În ce privește deosebirea dintre un profet și un născocitor de vise deșarte, aceasta se poate exprima metaforic în felul următor: la profet, florile și roadele viitorului ideal nu sînt suspendate în vidul imaginației personale, ci atîmă de adevărata tulpină a nevoilor sociale reale și de rădăcinile tainice ale tradiției religioase. De aici decurge și legătura serviciului profetic cu cel bisericesc și monarhic.

Încheiere

Definirea finală a sensului moral al vieţii şi trecerea la filozofia teoretică

Viaţa noastră capătă sens moral şi demnitate atunci cînd între ea şi Binele desăvîrşit se stabileşte o relaţie *perfectibilă*. Prin însăşi definiţia sa, Binele desăvîrşit este legat de toate manifestările vieţii şi existenţei, şi tocmai această legătură le conferă sens. Dar oare viaţa animalică cu funcţiile ei de nutriţie şi procreaţie este lipsită de sens? Acest sens este incontestabil şi important, dar el, ca expresie a legăturii parţiale şi involuntare a unei fiinţe cu binele general, nu poate umple viaţa omului: raţiunea şi voinţa lui, ca forme ale infinitului, cer altceva. Spiritul se nutreşte din cunoaşterea Binelui desăvîrşit şi proliferează prin înfăptuirea lui, adică prin realizarea universalului şi necondiţionatului în toate relaţiile particulare şi condiţionate. Resimţind *nevoia* unirii desăvîrşite cu Binele absolut, noi demonstrăm că ceea ce se cere nu ne este încă dat şi că sensul moral al vieţii noastre poate consta numai în *stabilirea* acestei legături perfecte cu Binele sau în perfecţionarea raportului nostru lăuntric cu el.

Chiar imperativul desăvîrşirii morale implică ideea generală a Binelui absolut, respectiv caracteristicile lui de rigoare. El trebuie să fie atotcuprinzător, adică să poarte în sine norma atitudinii noastre morale generale. Tot ceea ce există în mod real sau potenţial se acoperă, sub raport moral, prin cele trei categorii de demnitate: avem de-a face fie cu ceea ce ne este superior, fie cu ceea ce ne este egal, fie cu ceea ce ne este inferior. O a patra categorie este în mod logic exclusă. Glasul lăuntric al conştiinţei ne mărturiseşte că Binele necondiţionat sau Dumnezeu şi tot ceea ce se află într-o unire desăvîrşită cu El se situează mai presus de noi, întrucît nu am atins încă o asemenea unire; sîntem la egalitate cu fiinţele umane, altfel zis, cu toţi cei de aceeaşi natură cu noi şi capabili aidoma nouă de autodesăvîrşire morală, cu toţi care au

păşit pe calea spre absolut şi sînt în stare să-şi proiecteze ţelul; pe o treaptă inferioară nouă se află ceea ce nu este capabil de o desăvîrşire interioară prin sine însuşi şi ceea ce poate intra într-o relaţie perfectă cu absolutul numai cu ajutorul nostru — natura materială. Sub forma ei cea mai generală această triplă atitudine este un fapt real: sîntem subordonaţi în mod real absolutului, indiferent ce nume i-am da; tot în mod real sîntem, prin însuşirile principale ale firii omeneşti, egali cu ceilalţi oameni, precum şi solidari cu ei prin destinul nostru existenţial comun întru ereditate, istorie şi convieţuire; la fel de reală este şi superioritatea noastră faţă de făptura materială. Aşadar sarcina morală rezidă exclusiv în *desăvîrşirea a ceea ce există în mod real.* Tripa relaţie existentă trebuie să se transforme într-o întreită normă unitară de activitate raţională şi volitivă: subordonarea implacabilă faţă de puterea supremă trebuie să devină slujire conştientă şi liber asumată a Binelui desăvîrşit; solidaritatea firească cu ceilalţi oameni trebuie să dea naştere unei interacţiuni simpatetice şi armonioase, iar superioritatea reală faţă de natura materială trebuie să se transforme în stăpînirea ei raţională spre folosul nostru şi al înseşi naturii.

Principiul efectiv al desăvîrşirii morale este cuprins în cele trei sentimente de bază, inerente firii omului, care constituie virtutea ei naturală: în sentimentul de *ruşine* care protejează demnitatea noastră de tendinţa acaparatoare a pornirilor trupeşti; în sentimentul de *milă* care ne face egali cu ceilalţi şi, în sfîrşit, în sentimentul *religios* prin care se exprimă recunoaşterea de către noi a Binelui suprem. Sentimentele de acest fel care denotă o *fire bună*, originar înclinată spre ceea ce *se cuvine* (căci sînt indisolubil legate de conştiinţa, e drept nedeterminată, a normalităţii lor — conştiinţa faptului că trebuie să ne ruşinăm de excesul pornirilor trupeşti şi de înrobirea de către natura animalică, să-i compătimim pe alţii, să ne închinăm în faţa lui Dumnezeu) — aşadar aceste sentimente şi mărturia conştiinţei care le însoţeşte alcătuiesc un suport unic, mai exact, întreit al desăvîrşirii morale. *Sintetizînd imboldurile firii bune, raţiunea demnă le ridică la rang de lege.* Conţinutul legii morale este identic cu datele sentimentelor pozitive, dar se deosebeşte de acestea prin forma sa de imperativ universal şi necesar. Legea morală izvorăşte din datele conştiinţei morale, iar aceasta din urmă se identifică cu sentimentul ruşinii evoluat nu în latura lui materială, ci exclusiv formală.

În ceea ce privește natura inferioară, legea morală, sinteză a sentimentului de rușine, impune să ne stăpînim toate pornirile senzuale, admițîndu-le doar ca element subordonat în limitele rațiunii: în acest caz morala nu se mai exprimă (ca sentimentul elementar de rușine) prin simpla respingere instinctivă a forței ostile sau prin cedarea în fața ei, ci ne obligă la o adevărată luptă cu trupul. Legea morală conferă sentimentului de milă sau de simpatie manifestată în relațiile cu alți oameni forma dreptății, care ne cere să recunoaștem semenilor noștri aceeași semnificație necondiționată pe care ne-o atribuim nouă înșine, sau să ne purtăm cu alții așa cum am dori, dacă sîntem consecvenți, să se poarte și alții cu noi, independent de simțăminte. În fine, în raport cu Dumnezeu, legea morală se afirmă ca expresia voinței Lui legiuitoare și cere să fie recunoscută necondiționat în numele propriei Sale demnități sau desăvîrșiri absolute. Omului care a ajuns la recunoașterea *absolută* a Voinței lui Dumnezeu în ipostaza ei de Bine atotunitar și total trebuie să-i fie clar că plenitudinea acestei voințe poate fi revelată numai prin forța propriei ei *lucrări* în sufletul omenesc. Astfel înălțată, morala formală sau rațională se inserează în sfera moralei absolute — binele legii raționale se umple cu binele *harului* dumnezeiesc.

În lumina doctrinei creștinismului dintotdeauna, care este racordat la esența lucrurilor, harul nu distruge natura și moralitatea naturală, ci o „desăvîrșește", așa cum ea nu abrogă nici legea ci o respectă, făcînd-o inutilă numai pe măsura traducerii ei în viață.

Dar înfăptuirea principiului moral (conform naturii și legii) nu poate fi limitat la viața personală a individului din două motive: natural și moral. Motivul natural rezidă în aceea că omul nu trăiește într-o izolare deplină. Din punct de vedere practic, invocarea acestui motiv ar fi suficientă, dar pentru moraliștii obtuzi care atribuie imperativului o importanță mai mare decît existenței, este necesar și un motiv moral: discordanța dintre noțiunea omului, izolat de restul lumii, și noțiunea de perfecțiune. Așadar din motive naturale și morale, perfecțiunea constituind sensul moral al vieții noastre poate fi concepută numai ca proces comunitar care se petrece cu omul comunitar, adică în cadrul familiei, poporului și umanității. Aceste trei ipostaze ale omului comunitar nu se substituie una alteia, ci se susțin, se completează reciproc și,

urmîndu-şi calea proprie, înaintează către perfecţiune. Familia se desăvîrşeşte printr-o spiritualizare şi eternizare a sensului propriului trecut într-o legătură morală cu strămoşii, a sensului prezentului propriu în căsătoria autentică, a sensului viitorului propriu în educarea noilor generaţii. Poporul se desăvîrşeşte pe calea adîncirii şi amplificării solidarităţii sale naturale cu alte popoare în sensul comunicării morale. Umanitatea se desăvîrşeşte pe calea organizării binelui în formele generale de cultură religioasă, politică şi social-economică, într-o concordanţă crescîndă cu scopul final al pregătirii umanităţii pentru ordinea morală absolută, pentru Împărăţia lui Dumnezeu; binele religios sau credinţa se organizează prin biserică, aceasta fiind obligată să perfecţioneze latura lumească, racordînd-o în tot mai mare măsură la dimensiunea divină; binele interuman sau mila îndreptăţită se organizează prin intermediul statului care se perfecţionează lărgind aria adevărului şi a milosteniei pe seama restrîngerii manifestărilor de samavolnicie şi violenţă din viaţa internă a poporului şi din relaţiile între popoare; în fine, binele fizic sau atitudinea morală a omului faţă de natura materială se organizează prin uniunea economică a cărei perfecţiune constă nu în acumularea de obiecte, ci în spiritualizarea substanţei ca o condiţie a existenţei fizice normale şi eterne.

În contextul interacţiunii permanente între actul moral individual şi comportamentul moral reglementat al omului social, sensul moral al vieţii sau Binele îşi dobîndeşte îndreptăţirea definitivă, dezvăluindu-şi întreaga puritate, plenitudine şi vigoare. Reconstituirea mentală a acestui proces în ansamblul lui — care urmează firul istoriei în privinţa celor înfăptuite şi îl anticipează prin stabilirea a ceea ce mai rămîne de făcut — reprezintă filozofia morală expusă în cartea de faţă. Exprimînd întregul cuprins într-o singură formulă, descoperim că desăvîrşirea Binelui se defineşte în cele din urmă ca *organizare indivizibilă a dragostei întreite*. Prin identificarea obiectului său ca infinită desăvîrşire, sentimentul de veneraţie sau de evlavie se transformă, graţie subordonării filiale faţă de principiul suprem — o subordonare iniţial timidă şi involuntară, iar ulterior liber asumată — într-un sentiment de dragoste atotcuprinzătoare, nemărginită, determinată în întregime de recunoaşterea caracterului lui absolut: este vorba de dragostea *ascendentă*. Ţinînd însă cont de obiectul său atotcuprinzător,

această dragoste pogoară prin Dumnezeu pretutindeni, în primul rînd asupra fiinţelor umane care o pot împărtăşi la fel ca noi: aici mila noastră fizică, iar apoi moral-politică faţă de oameni devine o dragoste spirituală faţă de ei, făcîndu-i *prin ea egali cu noi.* Dragostea dumnezeiască însă, resimţită de om ca universală, merge şi mai departe, căci, devenind *descendentă*, ea se extinde şi asupra naturii materiale, înglobînd-o în plenitudinea Binelui absolut ca pe un altar al slavei dumnezeieşti.

Cînd îndreptăţirea universală a binelui, respectiv extinderea lui asupra tuturor relaţiilor se va clarifica efectiv în mintea oricărui om, atunci în faţa fiecăruia nu mai rămîne decît o chestiune practică de alegere: să accepte pentru sine sensul moral desăvîrşit al vieţii sau să-l renege. Dar cîtă vreme nu s-a ajuns încă la acest deznodămînt, e drept apropiat, cîtă vreme Binele nu se dezvăluie evident în toate şi pentru toţi, mai rămîne loc pentru îndoiala teoretică, insolubilă în limitele filozofiei morale sau practice, fără a submina însă obligativitatea normelor ei pentru oamenii de bună credinţă.

Dacă sensul moral al vieţii se reduce, în esenţa lui, la lupta multilaterală cu răul şi la triumful binelui asupra lui, reapare veşnica întrebare: de unde provine răul însuşi? Dacă din bine, atunci ce rost mai are lupta împotriva lui? Dacă sursa lui se află în afara binelui, atunci în ce fel poate binele fi necondiţionat de vreme ce realizarea lui depinde de condiţii exterioare? Iar dacă el nu are un caracter necondiţionat, în ce îi constă superioritatea faţă de rău şi garanţia finală a triumfului asupra acestuia?

Credinţa raţională în Binele absolut se sprijină pe experienţa interioară şi pe ceea ce decurge din ea în mod logic. Dar experienţa religioasă interioară ţine de opţiunea personală şi, văzută din afară, apare drept condiţionată. De aceea trecerea credinţei raţionale, bazată pe experienţă, în planul afirmaţiilor teoretice generale impune o justificare teoretică.

Problema originii răului este pur mentală şi poate fi rezolvată numai în cadrul unei metafizici autentice care, la rîndu-i, presupune răspunsul la o altă întrebare: ce este adevărul, în ce constă validitatea lui, şi în ce mod este el cunoscut?

Autonomia filozofiei morale în propriul ei domeniu nu exclude legătura lăuntrică a acestuia cu obiectele filozofiei teoretice, respectiv cu teoria cunoaşterii şi cu metafizica,

Pentru cei care cred în Binele absolut ar fi de-a dreptul indecent să se teamă de investigaţia filozofică privind adevărul, ca şi cum sensul moral al lumii ar pierde ceva de pe urma explicitării lui exhaustive, ca şi cum unirea cu Dumnezeu întru dragoste şi consens cu voinţa Domnului în viaţa de aici ne-ar putea lăsa străini de Logosul dumnezeiesc. Îndreptăţirea Binelui ca atare în cadrul filozofiei morale atrage după sine necesitatea îndreptăţirii sale *ca Adevăr* în cadrul filozofiei teoretice.

Cuprins

Cuvînt înainte *de Ion Ianoşi* 5

Notă asupra ediţiei 21

Prefaţă la a doua ediţie 23

Prefaţă la prima ediţie. *Sensul moral al vieţii într-o primă aproximaţie* 28

Introducere. *Filozofia morală ca ştiinţă autonomă* 44

Partea întîi
BINELE ŞI NATURA UMANĂ

Capitolul I — Datele primare ale moralităţii 69

Capitolul II — Principiul ascezei în morală 85

Capitolul III — Milă şi altruism 104

Capitolul IV — Principiul religios în morală 122

Capitolul V — Despre virtuţi 137

Capitolul VI — Principii aparente ale filozofiei practice 160

Partea a doua
BINELE DE LA DUMNEZEU

Capitolul VII — Unitatea fundamentelor morale 181

Capitolul VIII — Principiul necondiţionat al moralităţii 206

Capitolul IX — Realitatea ordinii morale 227

Partea a treia
BINELE DE-A LUNGUL ISTORIEI UMANITĂŢII

Capitolul X — Personalitate şi societate 245

Capitolul XI — Dezvoltarea istorică a conştiinţei personal-sociale şi etapele ei principale 266

Capitolul XII — Subiectivismul abstract în morală 295

Capitolul XIII — Norma morală a socialităţii 309

Capitolul XIV — Problema naţională din punct de vedere moral 325

Capitolul XV — Problema dreptului penal din punct de vedere moral 349

Capitolul XVI — Problema economică din punct de vedere moral 376

Capitolul XVII — Morala şi dreptul 412

Capitolul XVIII — Semnificaţia războiului 434

Capitolul XIX — Organizarea morală a umanităţii în ansamblul ei 458

Încheiere. *Definirea finală a sensului moral al vieţii şi trecerea la filozofia teoretică* 520

Tipărit la
Editura şi Atelierele Tipografice
METROPOL

Culegere şi paginare HUMANITAS

LEI 4850
ISBN 973-28-0516-1

Îndreptățirea binelui, primul și cel mai important sistem etic din filozofia rusă, e concomitent una dintre rarele sistematizări monumentale cu care se poate mîndri întreaga gîndire etică europeană. În prezent traversăm o etapă în care eseurile înaripate sînt preferate tratatelor solide. O aderență nu ar trebui să o interzică pe cealaltă. Soloviov însuși este un strălucit eseist, în alte texte și în multe pasaje prezente. El ne oferă cu acest prilej o carte temeinică și cuceritoare totodată... Incitanta ei lectură îndeamnă la o meditație pe măsura gravității nu doar a veacului trecut, ci și a acestui secol.

ION IANOȘI